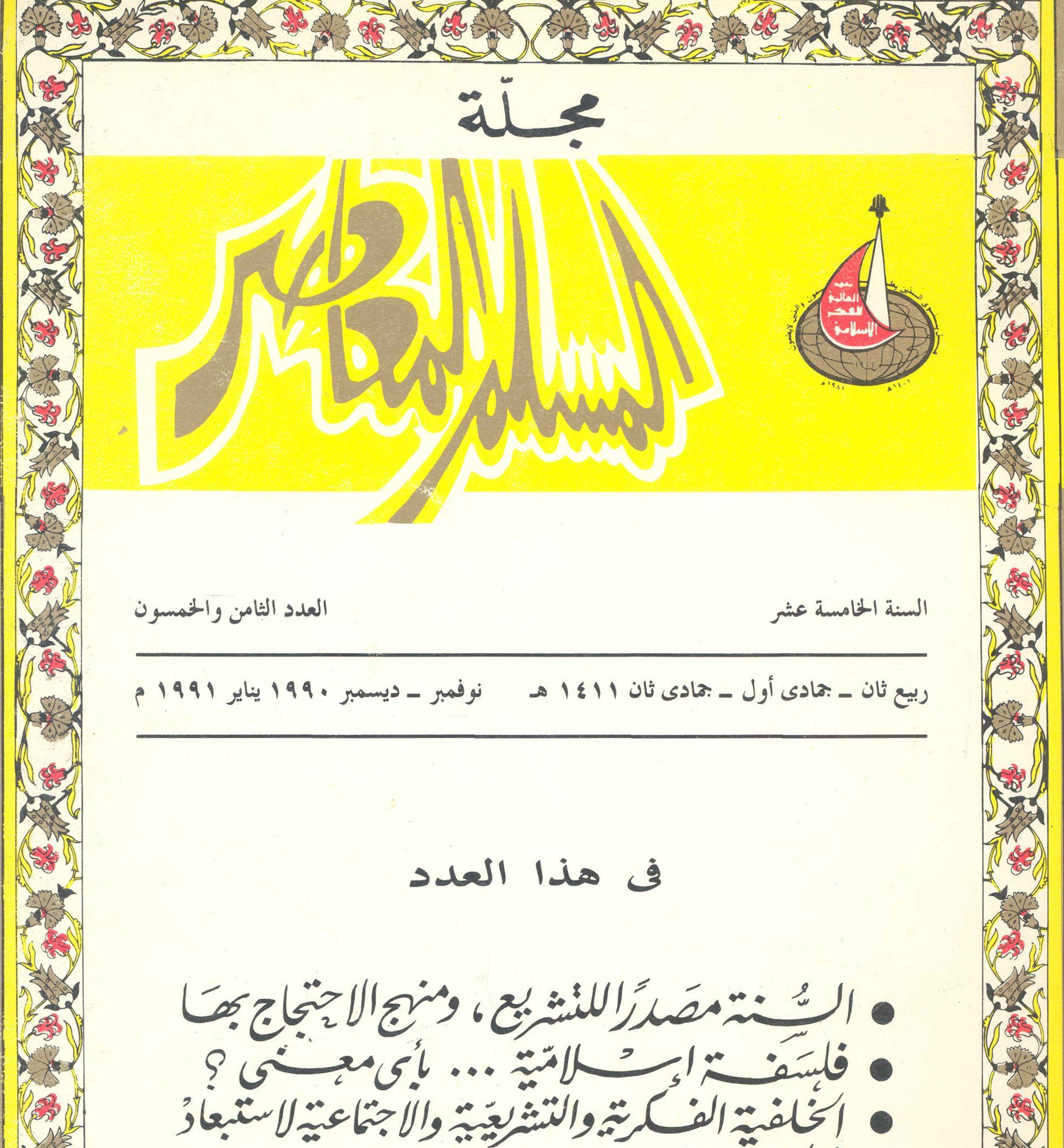


مجلة المسلم المعاصر

السنة الخامسة عشر — العدد الثامن والخمسون

ربيع ثان ـ جمادى أول ـ جمادى ثان ١٤١١ هـ — نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٩٠ يناير ١٩٩١ م

فى هذا العدد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

وهدفه

* أسس **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** عام (١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م) للعمل من أجل تجنيد جهود العلماء والمثقفين المسلمين لإعادة **صياغة مناهج الفكر الإسلامي المعاصر** في مجال العلوم والدراسات الإنسانية والإجتماعية ، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضارى الخيّر الرائد ، مهتدية برسالتها الإسلامية الخالدة .

* ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجنيد العلماء ، وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية ، كما يقوم بنشر الدراسات والأبحاث ، ويسعى إلى إنجاز الكتب المنهجية والجامعية .

* ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكمال أدوات البحث والنظر العلمى الأصيل المستقل ، بتقديم رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم ، من خلال تقديم خلاصات الفكر الغربى المعاصر ، وخلاصات التراث الإسلامى الأصيل الذى أنتجه العقول المسلمة فى عصور التقدم والازدهار .

* ويعمل المعهد على تربية « الكوادر » العلمية الإسلامية فى مجال **إسلامية المعرفة** ، وتطوير العلوم الإجتماعية الإسلامية ، بتقديم القروض والمساعدات الدراسية وتوجيه رسائل الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة ، والمعرفة الإسلامية ، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلامية لطلاب الدراسات العليا .

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. BOX 669 - 555 Grove Street, Herndon, VA 22070 - U.S.A.
Tel: (703) 471-1133
Telex: 901153 IIIT WASH
Facsimile (703) 471-1211

إهـــــداء 2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

السنة الخامسة عشرة
العدد الثامن والخمسون

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي



دوريات إهداء

ربيع ثان ١٤١١ هـ
جمادى أول
جمادى ثان

نوفمبر ١٩٩٠ م
ديسمبر
يناير ١٩٩١ م

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلس الأمناء (*)

ا.د. جمال الدين عطية
ا.د. طه جابر العلواني
ا.د. محمد نجاة الله صديقي
ا. محيي الدين عطية
ا.د. يوسف القرضاوي

مستشارو التحرير (*)

ا. خالد إسحق
ا. خرم مراد
ا. زغلول راغب النجار
ا. عبد الحليم محمد أحمد
ا. عبد الحميد أبو سليمان
ا.د. عماد الدين خليل
ا. عمر عبيد حسنه
ا. عوض محمد عوض
ا. فهمي هويدي
ا.د. مالك بدري
ا.د. محسن عبد الحميد
ا. محمد بريش
ا.د. محمد عبد الستار نصار
ا.د. محمد عثمان نجاتي
د. محمد عمارة
ا.د. محمد فتحي عثمان
ا.د. مقداد يالجن

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

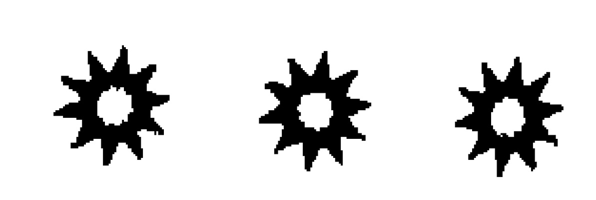
٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

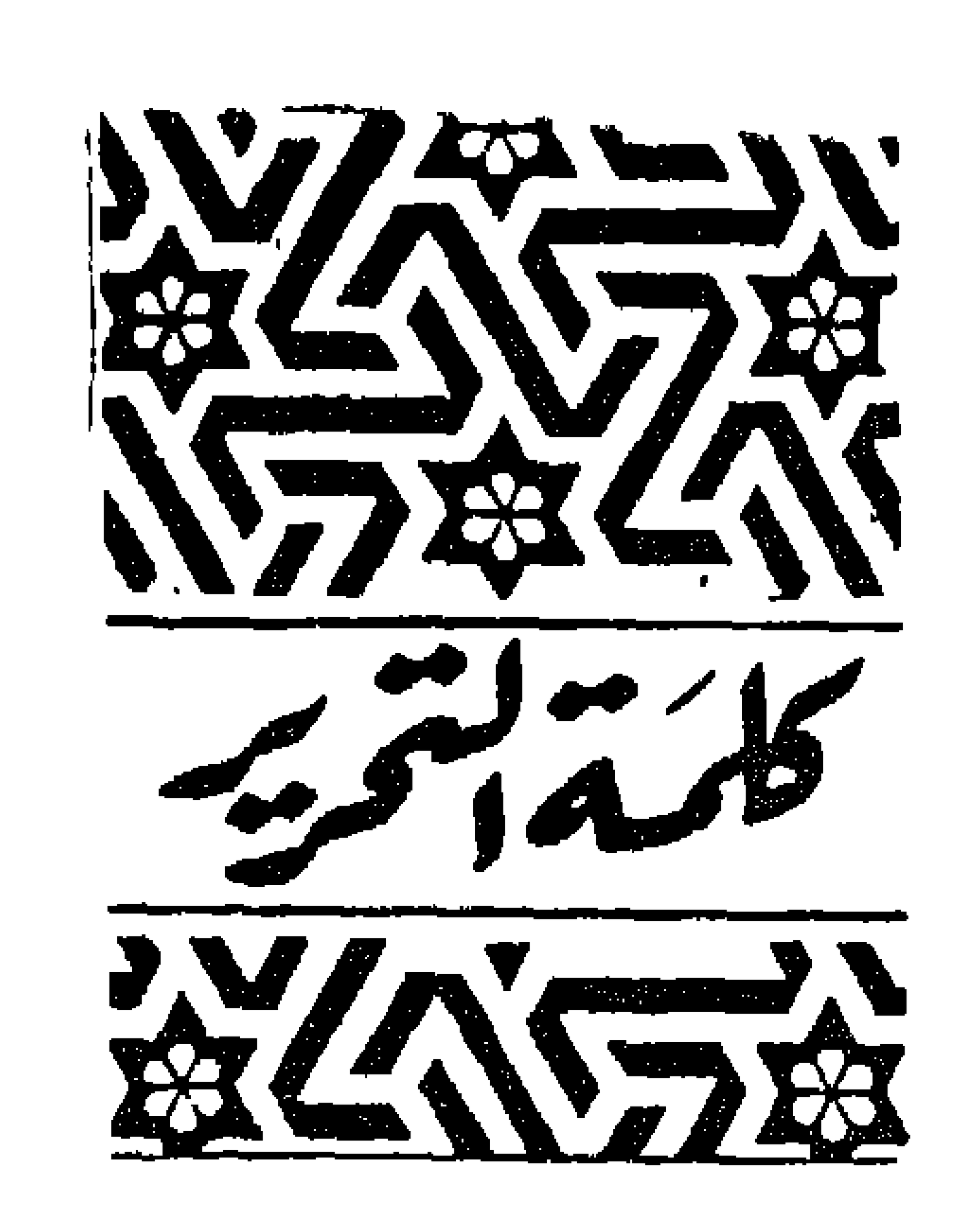
٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات





الاسلاميون والتغيرات الحادثة في المجتمعات الاشتراكية

أ . محمد سيد حسنى *

ردود فعل كثيرة من الإسلاميين للأحداث تصيبنى - كرجل ينتمى إلى نفس التيار ويقف معهم فى نفس الخندق - بشىء من التشاؤم وتؤكد أن العقلية الإسلامية لم تصل بعد إلى النضج الذى يؤهلها لقيادة دفة الأمور وللخروج بالأمة من أزمتها ، وأنها - أى العقلية المسلمة - لم تسترد ذلك التوهج الذى مّيزها فى مرحلة نضجها وعطائها .

آخر تلك الأحداث التى لم نحسن - حتى الآن - تقييمها والاستفادة منها ما يحدث الآن فى أوروبا الشرقية والإتحاد السوفيتى مما أسماه البعض زلزالاً وقد يكون أكثر من ذلك إذ أن آثاره ستكون من القوة وسعة التأثير أكثر وأعظم مما يمكن أن يحدثه زلزالٌ فى عالم المحسوسات .

وكان موقف معظم الكتاب الإسلاميين من هذه الأحداث بحيث يستحق أن نقف معه : فهو أتّسم فى أغلبه بدرجة من الشماتة والتشفّى حالت دون تحليل الأحداث ومحاولة الاستفادة منها .

وكان ردّ الفعل فى مجملة « ألم نقُل لكم إن أىّ فكر أرضىّ سوف يقود البشر إلى الهلاك فلا مفر -إذاً- من اعتماد الإسلام كمشروع حضارى لكل من يريد أن يسعد فرداً كان أو مجتمعاً »

وكأنّى بهؤلاء الإسلاميين يريحون أنفسهم من عناء بذل الجهد فى سبيل تقديم مشروع إسلامى يقنعون به الأخرين ليسيروا معهم نحو تحقيقه فى دنيا الواقع .. كأنى بهم يريحون أنفسهم من هذا العناء معتمدين على ما يصيب الاشتراكية أو الرأسمالية من أزمة أو فشل .

وكان ينبغى أن نقف مع مايدور حولنا وقفة أكثر عمقاً وأن نحاول تحديد أسباب هذا الفشل - أو الأزمة كما يخففها البعض - لعلنا نخرج بما يفيدنا ، بل ولعلنا نجد بعض العوامل المشتركة وإن اختلفت المنطلقات اختلافا جذريا .

* مدرس رياضيات - الإسكندرية

(١)

وأول هذه الأسباب وأهمها لنا :
موقف الفكر الماركسي على مستوى التنظير أو التطبيق ـ من الديمقراطية وحرية الرأى والتعدد فى الرؤية داخل المجتمع الواحد .

ولا شك أن هذا ـ باعتراف الماركسيين ـ من الأخطاء الكبيرة التى وقعت فيها المجتمعات الاشتراكية .

ولا شك أن هذا أيضاً يصيب الكثير من المتحمسين للحل الإسلامى والكثير من الجماعات الإسلامية الموجودة على الساحة .

فلا تزال الديمقراطية فى نظر كثير من الإسلاميين بدعة غربية لا شأن لنا بها . والشورى تكاد تفرغ من محتواها بعد القول بعدم إلزامها للمستشير . والحزبية رجس من عمل الشيطان ومدعاة للتفرق والتشتت داخل الأمة التى لا ينبغى أو يوجد بها سوى حزب واحد هو « حزب الله » ومن خرج عليه انضم ـ شاء أو لم يشأ إلى « حزب الشيطان » .

هذه الآراء لاتزال تمثل قناعات بعض الجماعات الإسلامية وإن كانت هناك أصواتٌ عاقلة ومنفتحة إلّا أنها لاتزال لا تمثل فى الغالب سوى الأفراد القلائل الذين يطلقونها .

على الاسلاميين ـ إذاً ـ أن يستفيدوا من هذا الدرس ويستوعبوه والسعيد من اتعظ بغيره .

(٢)

السبب الثانى الذى أدّى بالماركسية ـ نظرية وتطبيقا ـ إلى ما نراه هو ذلك السور الحديدى الذى صنعه الرِّفاق حول كل بلدٍ يحكمونها فأصبح الفرد يعيش منعزلاً عمّا يدور حوله ـ أو هكذا توهموا ـ وظن القوم أن فى هذا حماية لعقول مواطنيهم من التأثر بأى غزو فكرى يأتيه من هنا أو من هناك .

وكثير من الإسلاميين وقعوا فى نفس الداء فتقوقعوا على أنفسهم ولم يحسنوا التعامل مع الآخر سواءٌ كان هذا الآخر إسلاميا أو غير إسلامى .

وتحت مقولة « الغزو الفكرى » أصبح كل واردٍ هو غزوٌ فكرى يجب أن نحمى عقول شبابنا من معرفتة والتأثر به ، وكأن الأفراد مصابون بالإيدز الفكرى الذى يجعلهم عاجزين عن مقاومة أى فكر يطّلعون عليه ويتعاملون معه . هذا مع أن المسلمين الأوائل انفتحوا على الثقافات الأخرى وراحوا يقرأون ويستوعبون ويترجمون ثم انتقلوا إلى التحليل والنقد .

وإلّا فمن أين جاءتنا فلسفات الرومان واليونان وهندسة إقليدس وفيثاغورث وطب جالينوس وأدب الفُرس .

ولم نسمع من علمائنا الأوائل من حرَّم الانفتاح على الثقافات الأخرى بحجة المحافظة على الشخصية المسلمة ـ اللهم إلاّ أصواتاً قليلة ـ بل قرأنا للغزالى « تهافت الفلاسفة » ولابن تيمية « الرد على المنطقيين » ولابن حزم مجادلاته الرائعة مع اليهود والنصارى .

أمّا ذلك الانغلاق الذى نراه اليوم فهو وليد عصور تخلف وجمودٍ فكرىّ كان يجب علينا أن نحاربه لا أن نعتبره جزءًا غالياً من تراثنا .

(٣)

من أهم أسباب فشل الماركسية كذلك ، الجمود الشديد الذى تعامل به الماركسيون مع مقولات ماركس وانجلز ولينين وكأنها مقولات خالدة لايجوز التعرض لها بالنقد مما أوقف المجتمعات عن التطور الفكرى المطلوب ولن يستطيع بشر أيًا كانت عبقريته أن يضع قوالب فكرية لاتتأثر بعامل الزمن .

وهذا الداء نفسه أصاب كثيراً من الجماعات الإسلامية الموجودة على الساحة فأصبح التعامل مع فكر منظريهم وقادتهم تعامل الآخذ والحافظ لا تعامل المحلل والناقد .

فلم يعد أمراً مقبولاً أن تنقد مقولة لحسن البنا أو أخرى لسيد قطب أو ثالثة لابن تيمية أو رابعة للمودودى وكأن هؤلاء قد أحاطتهم العصمة الإلهية فلم يخطئوا قط .

وكى لا يُساء الفهم فنحن هنا لانقارن بين فكرٍ بشرى ـ هو الفكر الاشتراكى . وفكر إلهى ـ هو الفكر الإسلامى ـ لا ، ولكنا نتكلم عن فكر البشر الذين فهموا الإسلام وخرجوا بقناعات معينة قابلة للصواب والخطأ أما الإسلام كثوابت وقطعيات فحاشانا أن نقترب منه سوى اقتراب المؤمن به المسلّم بمقولاته .

(٤)

سببٌ رابع أو خطأ رابع وقع فيه الرّفاق فى المجتمعات الاشتراكية : وهو ذلك الرفض المطلق للتعدد الذى لم يقتصر على تعدد الاحزاب وانما امتد إلى تعدد الاجتهادات والآراء ، وليس خافياً الاضطهاد الشديد الذى لاقاه كثير من المفكرين والمثقفين فى روسيا بسبب آرائهم التى تعارضت مع ما تراه السلطة الحاكمة أو الحزب الحاكم .

ومع الفارق فى القياس ، إلاّ أن كثيراً من الجماعات الإسلامية افتقدت داخلها ذلك التعدد وقلّما نسمع أو تقرأ آراء مختلفة لأتباع تيار واحد . ونظرة إلى المجلات أو الصحف المعبّرة عن هذه الجماعات أو التيارات الإسلامية تثبت لك إلى حد كبير ما نقوله ، إلا أن يكون هذا الرأى الآخر داخل الجماعة الواحدة غير مسموح بإعلانه وهذا فى ذاته مرض خطير لأن الحوار العلنى الحُرّ هو الذى يثرى الساحة بالأفكار البنّاءة وأصحاب الفكر القوىّ المستنير يعتبرون تعدد الآراء داخل تياراتهم دليل صحة وقوة لا دليل ضعف ومرض .

هذه بعض ملاحظات خرجت بها بعدما رأيت ردود فعل الإسلاميين للمتغيرات الحادثة بالعالم الاشتراكى بلغت حداً من السذاجة يستحق التنبيه ،

والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .



وقف المستشار الدكتور / محمد شوقى الفنجرى

لصالح جائزة ومنح المستشار

عبد الحليم محمود الجندى لخدمة الدعوة والفقه الإسلامى

ناظر الوقف : المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة

بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير بالقاهرة

هاتف : ٣٥٦٢٥٧٢/٣٥٤٤٥٩٥

قررت لجنة وقف المستشارالدكتور / محمد شوقى الفنجرى لصالح جائزة المستشار عبد الحليم محمود الجندى لخدمة الدعوة والفقه الإسلامى ، منح جائزة هذا العام ١٩٩٠ على الوجـــه التالـــــى :

١ – الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « **الحكم الشرعى للمعاملات المالية والمصرفية المستحدثة** » للأستاذ الدكتور/ محمد الشحات الجندى وكيل كلية حقوق جامعة طنطا بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

٢ – الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « **معالم المشروع الحضارى الإسلامى** » للمهندس/ عبد الحفيظ حامد حبيب مدير إدارة التحليلات بوزارة الزراعة بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

٣ – الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « **معالجة الانفصام بين توجيهات العقيدة الإسلامية وواقع المسلمين** » للأستاذ/ حمدى أحمد محمود العضو بهيئة قضايا الدولة بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

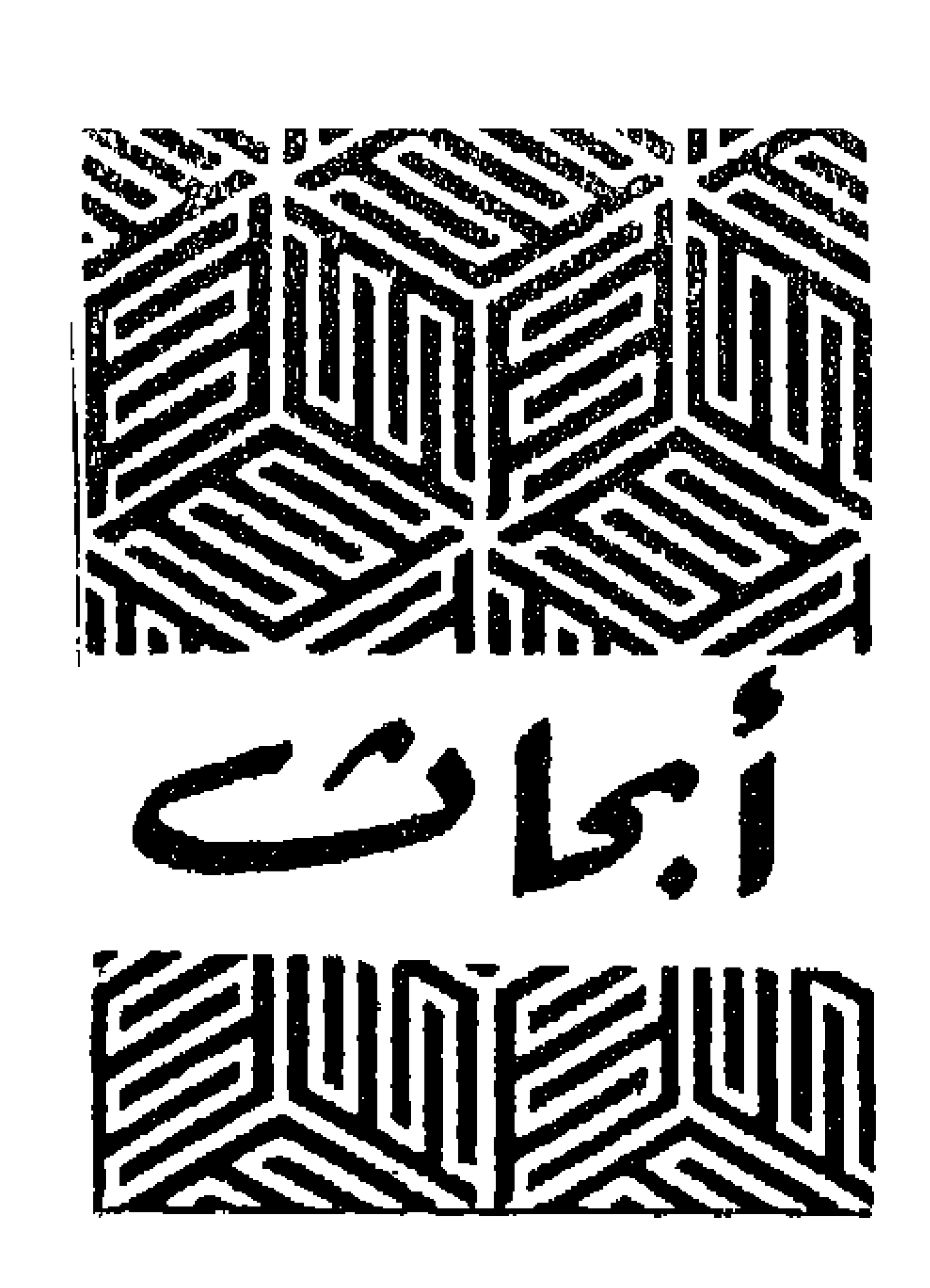
٤ – الجائزة الخاصة لأحسن بحث فى موضوع « **إعمال الحدود الشرعية فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة** » للسيد/ محمد عبد اللطيف عيد الطالب بالأزهر الشريف بواقع ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه مصرى) .

وقد قررت اللجنة أن تكون مسابقة العام القادم سنة ١٩٩١ فى أحد الموضوعين الآتيين :

١ – القيم الإسلامية وكيفية إعمالها لنجاح المؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية والتربوية ... وغيرها ، وجائزتها ٢٥٠٠ جنيه (ألفى وخمسمائة جنيه مصرى) .

٢ – منهج الإسلام لبناء الإنسان وكيفية تحقيقه لدى المسلم المعاصر من الطفولة إلى الشيخوخة ، وجائزتها ٢٥٠٠ جنيه (ألفى وخمسمائة جنيه مصرى) .

ويشترط فى البحث أن يكون متميزا ويتضمن اجتهادات وإضافات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين ، وأن يقدم إلى ناظر الوقف السيد المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير بالقاهرة ، وذلك من ثلاث نسخ ، وبما لا يقل عن مائة صفحة ، وفى ميعاد لا يتجاوز منتصف شهر مايو سنة ١٩٩١ .



السنة مصدراً للتشريع ومنهج الاحتجاج بها

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

> في إطار فاعليات ندوة « السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة » التي عقدت ضمن المؤتمر السابع للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن : في ذي القعدة ١٤٠٩ / يوليو ١٩٨٩ ، قدم د. محمد سعيد رمضان البوطي .. هذا البحث المهم عن « السنة مصدراً للتشريع ، ومنهج الاحتجاج بها » .. حرص خلاله على بيان المعاني الخاصة بالوحي والسنة ، والحجية . كما قسم فيه تصرفات النبي ﷺ وحدد أنواع السنة ومنهج الاحتجاج بها ..

الحمد لله رب العالمين ، وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد ، فسيسير هذا البحث ـ بعون الله ـ وفق الخطّة التالية :

١ – مدخل : ويتضمن بيان معنى الوحي ، ودوره الذى لابد منه في تكميل عملية المعرفة ، كما يقوم الضياء بدوره الذى لابدّ منه في تكميل عملية الابصار .

٢ – السنّة وحجيتها : ويتضمن بيان معنى السنّة ، وبيان أنّ حجيتها ظلّ لحجية القرآن ، مع مناقشة الشبهات التى قد تحوم حول هذه الحقيقة .

٣ – تقسيم تصرفات النبي عليه الصلاة والسلام وتصنيفها : ويتناول هذا التقيم بيان التصرفات التالية وشرحها :

أ) التصرفات الجبلّية ..

ب) التصرفات التي ثبت بالدليل الصحيح أنها من خصوصياته عليه الصلاة والسلام .

جـ) التصرفات الصادرة عنه بوصف كونه رئيس دولة .

د) التصرفات التي تصدر عنه بوصف كونه قاضيا بين الناس ..

هـ) التصرفات التي تصدر عنه بوصف كونه نبيا يبلغ الوحي عن الله .

٤ – منهج الاحتجاج بالسنّة على ضوء

هده الأنواع : وفيه يوضح أن النوعين الأول والثانى ، لا ينطويان على أيّ دلالة تشريعية للناس .. أما الثالث والرابع فمصدر تشريعي طبق منهج خاص نفصل القول فيه .. وأما الخامس فتقوم حجيته على وجوب اتباعه بشكل حرفي ودائم على أساس من قواعد تفسير النصوص .

٥ - أنواع السنّة من حيث درجة القوّة أو الضعف فيها : ويتضمن بيان الحديث المتواتر ، والآحاد بأنواعه المختلفة .

٦ - منهج الاحتجاج بالسنّة على ضوء هذه الأنواع : ويتضمن بيان أن المبادىء الاعتقادية التى يكفر جاحدها ، هي التي تستند الى الخبر المتواتر ، وأن الأحكام العملية يكفي لثبوت وجوب العمل بها ، الخبر الآحاد إن توافرت فيه شروط الصحة .. كما يتضمن بيان أن التكليف يتجه الى إعمال الفكر والنظر ، لا الى النتائج الاعتقادية التى لا خيار للإنسان فيها ، مع مناقشة القول الشائع : « حرية الاعتقاد » .

٧ - اجتهاد رسول الله .. وموقعه من السنّة : هل لرسول الله ﷺ أن يجتهد ؟ .. واذا كان له ذلك فهل تدخل تصرفاته الاجتهادية فى معنى السنة ؟ .. واذا اجتهد فهل يمكن أن يخطىء في اجتهاده ؟ وهل تؤثر ذلك ـ على القول به ـ في عصمته ﷺ ؟ ويتضمن هذا البند جوابا مفصلا عن ذلك كلّه .

المدخل

من المعلوم أن السنّة النبوية إنّما تستقي أهميتها وتأخذ سلطتها من كونها وحيا ، وإن كان غير متلوّ ، أنزل على رسول الله ﷺ ومن ثم فهي والقرآن الكريم يصدران عن مشكاة واحدة ، هي الوحي .

فما هو الوحي ؟

لن نحمل أنفسنا ـ ونحن بصدد الإجابة على هذا السؤال ـ على فتح ملف الحديث فى الوحي ـ تحليله باعتباره ظاهرة ، وعرض مذاهب الباحثين الغربيين فيه ، ومناقشة هذه المذاهب . فإن هذا كله يقصينا عن دائرة بحثنا ، ويحيل مدخلنا هذا له الى موضوع مستقل برأسه .

ولكنا نكتفي بمحصول ذلك كله ، وهو التعريف الذى لا بديل عنه ولا مناص منه ، على ضوء الأحداث والوثائق المعتمدة فى حياة محمد ﷺ ، هذا التعريف هو :

« تلقي النبى ﷺ لحقيقة إخبارية أو إنشائية ، خارجة عن كيانه ، وليس له من سبيل الى دفعها عنه أو جلبها اليه »[1] .

الوحي حقيقة كلية :

أجل ، فإن التعريف الذى ذكرناه ، يؤكد أن الوحي معنى كلّي يتمثل فى حقيقة واحدة لاتقبل أيّ تجزؤ انفصالي ، هي مجموع القرآن الكريم والسنّة . كل ما في الأمر أن أحدهما ، وهو القرآن الكريم ، وحي متلوّ أفرغ في قوالب لفظية من لدن مصدر الوحي ذاته ، وأن الثاني ، وهو

السنّة ، وحي غير متلوّ أبرزه رسول الله الى الناس بألفاظ من عنده .

ومن ثمّ فان أيّ محاولة استغناء بأحدهما عن الثاني ، أو اصطناع ترجيح وأفضلية ذاتية لواحد منهما على الآخر ، لا تعدو أن تكون عملية عبث وتشوية تلحق كلا منهما .

الوحي شرط لابدّ منه في استكمال عملية المعرفة :

مما لا شك فيه أن المعرفة الصحيحة هي الشرط الأساسي للسلوك ، أى لتعامل الإنسان مع الكون والحياة . ذلك لأن أيّ عمل يباشره الإنسان ، إنّما يندفع إليه بعامل غاية يهدف اليها ، ولا تزدهر الأهداف الغاية للأعمال إلّا إثر معرفة تنشأ فى ساحة الذهن .

وهكذا ، فان المعرفة هي منطلق السلوك فى حياة الإنسان . غير أنه من الضروري جدا أن تكون المعرفة صحيحة ، حتى لا يتنكب السلوك بصاحبه عن الهدف المرسوم . ولكي تكون المعرفة صحيحة مطابقة للواقع ، لابد أن تكون منضبطة بمنهج ، أى بميزان يحدد معالم الطريق الى المعرفة الصحيحة ، ويمنع الانحراف فى تيار المتاهات والملابسات الخاطئة .

والحديث عن هذا المنهج وأحكامه طويل الذيل ، ولكن الذي يهمنا منه ــ في هذا المقام ــ أن نذكر بأن موضوع المعرفة عندما يكون مسألة خاضعة للتجربة والمشاهدة ، فان المنهج إليها لابد أن يكون محصورا فى التجربة والمشاهدة . ولكن عندما يكون موضوعها المطروح للبحث مسألة غيبية ، كأن تكون عائدة إلى ماض سحيق ، أو متوقعة الحصول فى المستقبل البعيد ، فإن المنهج إلى معرفة هذه المسألة أحد طريقين :

أولهما ، وهو الأصل والمنطلق ، الوقوف على الخبر اليقينى الصادق المتصل بالمصدر الموثوق به ثقة علمية ، والذى يمكن أن يكشف عن خبيئة تلك المسألة .

ثانيهما ، (وهو سبيل فرعي ، ينتج فى ظروف محددة وضمن شروط معينة) الاعتماد على قانون التلازم أى تتبع المستلزمات العقلية التى لا بد أن تنتج عن فرضية غيبية ما ، فيما لو قدّرنا أنها واقعة وصحيحة .

وأنما نريد أن نلقي مزيدا من الضوء على الطريق الأساسى الأول ، الذي هو الخبر اليقيني .. ونحن ، بعد أن تكامل إيماننا بوجود الله عز وجل ، لا نشك في أنه هو مصدر الخبر اليقينى الصحيح ، لكل معضلة كونية مدفونة فى غياهب الغيب الماضي أو المستقبل . ومن ثم فلا مندوحة لنا ــ فى طريق معاناتنا من أجل المعرفة ــ من أن نصغي جيدا الى ما يقوله هذا الصانع ، معرفًا بمصنوعاته ومنبها الى كل ما هو جدير بالمعرفة عنها . الشأن فى ذلك شأن أيّ جهاز أنتجته شركة ما ، من حيث أنه لابد لمن يريد أن يقتني هذا

الجهاز ويعلم شيئا عن دخائله ، من الرجوع الى ذلك الكتّيب الاخبارى « الكتالوج » الذى يتحدث بلسان صانعي ذلك الجهاز عن طبيعته وفوائدة وطريقة استعماله وصيانته .

وهكذا ، فإن المعرفة العلمية الصحيحة لقصة هذا الكون ، كما هي متوقعة على العقل الانساني المدرك ، متوقعة فى الوقت ذاته على بلاغات اخبارية ترد الينا ، عبر قناة علمية دقيقة من صانع هذا الكون ، تكشف السجاف عن مكنون كثير من مغيباته . وغني عن البيان أن المعرفة لا تتحقق الا اذا ألقح العقل الانساني هذه البلاغات فلا يغني واحد منهما عن الآخر على طريق معرفة الغيوب الكونية ، مهما حاول الانسان وجاهد ..

وإنه لشيء مذهل أن تصل الدقة القرآنية في تصوير هذه الحقيقة المنهجية والتعبير عنها ، إلى درجة أن يعبّر القرآن الكريم عن الوحي الذى يتضمن هذه البلاغات التعليمية بالنور .. النور الذى تتوقف عليه رؤية العقل وتبصره قضايا الغيب ، بحيث اذا عدم هذا النور – الذى هو الشرط الأساسي لرؤية العقل – لم يكن أمامه مناص من أن يخبّ فى ظلام دامس على غير هدى ، فعن هذا المعنى يعبر البيان الإلهي قائلا :

« ... قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ويهديهم الى صراط مستقيم »[٢]

والقرآن الكريم ، من خلال هذا التعبير ، ينبهنا إلى أن قانون الإدراك العقلي الصحيح ، هو ذاته قانون الرؤية البصرية الصحيحة . فكما أن وجود النور المكافىء للقوة المبصرة فى العين ، شرط لابد منه فى رؤية الأشياء على حقيقتها ، وهو يتمثل فى ضياء الشمس وما يتفرع منه ، فكذلك النور المكافىء للطاقة الإدراكية في العقل ، شرط لابد منه فى إدراك الحقائق الغيبية على وجهها الصحيح ، وهو يتمثل فى ضياء الوحي الإلهي الذى أنزله الله على رسله وأنبيائه .

وبوسعنا الآن أن نعلم مصدر الضعف فى علم الفلسفة ومواقف الفلاسفة اليونانيين وكل من نسج على منوالهم إلى يومنا هذا ، إنه يتمثل في أن هذا العلم يحاول ، على أيدى رجاله ، تحميل العقل وحده مهمة حل سائر الألغاز الكونية ، دون أى اعتماد على شريحة خبر علمي صادر من صانع الكون ذاته ، ليستضيء به العقل في طريق معاناته التى حمل عليها .

فشأن هؤلاء الفلاسفة شأن من أنتفق نفقا مظلما ، ثم حملق عينيه وأكرههما على أن تأتياه بالصور الحقيقية لكل ما حوله ، زاعما أن ضياء عينيه يغنيه عن أى ضياء رديف .

اذن ، فالوحي ضياء لابد منه على طريق المعرفة :

أجل ، تلك هي النتيجة التي لا مناص منها ، غير أن الوحي إنما يؤدى مهمته هذه

ضمن دائرة اختصاصاته التي يرسمها منهج المعرفة فالمسائل المادية الخاضعة للتجربة والمشاهدة لا يبرز للوحي الإلهي ، على طريق معرفتها ، أي دور . وهذا بعض مظاهر كون الإسلام دين الفطرة حقا . أرأيت الى المشاهد الكونية التي تقع تحت بصر الإنسان وحواسه ، إن الوحي الإلهي لا يزيد على أن يدفعك الى استكشاف أسرارها وسبر أغوارها بما منحه إياك من وسائل المعرفة التي هي هنا تدور على محور التجربة والمشاهدة . ولو أنه أنبأك عن تفاصيل بعض ذلك ، لكان في ذلك ما يحملك على ضرورة اليقين بذلك النبأ غيبا . وهذا يتعارض مع منهج المعرفة الذى يتطلب هنا دليل التجربة والمشاهدة ، ويحرج العقل الإنساني ، إذ يفضل التأدب مع خبر الله عز وجل ، ولكنه يزيد بطبعه وما جبل عليه أن يكتشف الحقيقة بسعيه المباشر ! ..

حتى اذا حان وقت الحديث عن قصة النشأة الأولى ، والنشأة الثانية للكون والإنسان ، وأنباء الرحلة الانسانية الماضية والآتية ، أخبر القرآن بذلك تفصيلا ووضع النقاط فيها على الحروف . إذ لا غنى للعقل عن ذلك ، مهما كان دقيق الإدراك حاد النظر والوعي . وما أشبه حاجة العقل الانساني إلى هذه الأنباء الصادرة من صانع الكون ، بحاجة العقل الآلي الى شرائح المعلومات الوافية تغذّية بها ، كي يهضمها ويتفاعل معها ، ثم تجني منه ثمارها التي تريد .

وقد أوضحنا أن الوحي ينقسم الى متلوّ هو القرآن ، وغير متلوّ وهو السنّة . وكل منهما يكمل الآخر ، وإن كان الأول أساسا ومصدرا للثاني ، غير أن حديثنا هنا ينحصر فى الوحي غير المتلّو ، أي السنّة ، طبق المنهج الذى رسمناه وألزمنا أنفسنا به فى مقدمة هذا البحث .

السنّة ومصدر حجيتها

معنى السنّة فى اللغة والاصطلاح :

تطلق السنّة في اللغة على ما قد يتخذه الانسان لنفسه أو لغيره من طريقة في السلوك ، محمودة كانت أو مذمومة . وهو المعنى المراد من « السنن » فى قوله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين »[٣] وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام : « من سنّ في الاسلام سنّة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، ومن سنّ في الاسلام سنّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »[٤]

ومما يجدر بالملاحظة أن « السنة » لا يعبّر بها في اللغة عن الطريق الحسي الذى يمشي عليه الناس فى الأرض ، وانما يعبّر بها عن الطريقة المعنوية التي ترادف المبدأ والمنهاج[٥] .

أمّا « السنّة » في الشريعة الاسلامية . فلها معنيان اثنان : أوّلهما اصطلاح فقهي

يعرف بين الفقهاء ، والثاني اصطلاح أصولي يتعارف عليه علماء أصول الفقه

أما معناها عند الفقهاء ، فهو كل حكم شرعي يترتب على فعله الثواب دون أن يستلزم الإعراض عنه أى وزر أو عقاب . وهو أحد الأحكام التكليفية الخمسة .

وأما معناها عند الأصوليين ، فهو كل ما أثر عن رسول الله ﷺ ، من قول أو فعل أو تقرير . وجرى الخلاف فى زيادة « الوصف » فمن اقتصر على الثلاثة كان دليله أن الصفات أمور خلقية لا دخل لها فى التشريع والتكليف . ومن أدخلها فى التعريف كان دليله أن من الصفات ما هو راجع إلى الأخلاق ، كالحلم والصبر والجود . ومعلوم أن للمراس والسبل التربوية سبيلا الى امكان التحلي بهما .

وعلى هذا ، فالسنّة في مصطلح الأصوليين تشمل سائر الأحكام ، مما كان دليله قولا أو فعلا أو تقريرا ، نسب الى رسول الله ﷺ ، على حين أنها لا تشمل فى اصطلاح الفقهاء إلا حكما واحدا من الأحكام التكليفية كما ذكرنا .

على أن علماء الشريعة الاسلامية قد يطلقون « السنّة » على الطريقة التي أثرت عن رسول الله ﷺ أو عن خلفائه الراشدين وصحابته الكرام ، فى مختلف شؤون الحياة . ويقابلها بهذا المعنى « البدعة » . وهي كل ما ابتدع في الدين ، مما لم يعهد في حياة النبي عليه الصلاة والسلام ، ولا في عهد خلفائه الراشدين فتكون « السنّة » بهذا المعنى أقرب الى مدلولها اللغويّ ، العام من اصطلاحها الشرعي الخاص(٦) .

مصدر حجية السنّة :

يقرر كثير من العلماء أن حجة السنّة تأتي فى الدرجة الثانية ، فالقرآن حجة متقدمة في المنزلة عليها .

واستشكل بعضهم أن هذا الترتيب يتنافى مع ما هو ثابت من أن أكثر السنّة إنّما جاء بيانا لأكثر ما في القرآن . وهذا يعني أن السنّة قاضية على القرآن ! ..

كما استشكلوا أن هذا الترتيب ، لو صح ، لوجب على الباحث أن يترك السنّة ويأخذ بظاهر القرآن ، كلما رأى تعارضا بين نص من القرآن وسنّة ثابتة عن النبي ﷺ .. وهو خلاف ما يقرره علماء الأصول في باب البيان وباب التعارض والترجيح .

ولعل مصدر هذا الاشكال العبارة الدائرة على ألسنة كثير من هؤلاء العلماء : وهي أن مرتبة السنّة متأخرة عن مرتبة القرآن .

وهذه العبارة وأن كانت صحيحة من حيث المعنى المراد منها ، الا أنها قد توهم بعض الناس معنى آخر غير مراد .

أن المعنى السليم الذى تدل عليه هذه العبارة ، هو أن مصادر الشريعة الاسلامية ليست فى حقيقتها إلا فروعا من أصل رئيسي واحد هو القرآن الكريم .. فهو

المصدر الوحيد لهذه الشريعة الغرّاء . بمعنى أنه ليس للناس الأخذ بأحكام الله عز وجل المترتبة عليهم ، إلا من القرآن الكريم وحده . ثم أن الأخذ منه أنما يكون بالخضوع لأوامره ونواهيه المباشرة ، وعلى هذا فلابد من الرجوع إلى الموازين التي أمر بالرجوع إليها ، وأولها السنّة ، ثم الإجماع ، ثم القياس ، ... الخ .

فالأخذ بالسنّة ليس فى حقيقته الا أخذا بالقرآن الكريم .. ومن ثم فان الاعراض عن السنّة لا يمكن إلا أن يكون إعراضا عن القرآن الكريم . وقد أطال الامام الشافعي ، رحمه الله ، في بيان هذا المعنى في كتابه الرسالة[٧] .

وعلى هذا يتبوأ القرآن الكريم المرتبة الأولى بين مصادر التشريع ، ذلك لأنه هو الذى أعطى المصادر الأخرى قيمتها وحجيتها . وهذا يعني أن تفاوت الرتبة اعتبارى مجرد ، فلا إشكال في قولنا : إن السنّة قاضية ــ من حيث البيان ــ على كثير من نصوص القرآن الكريم . لأن هذا القضاء إنما تم بقرار من القرآن الكريم نفسه . ألم يقل الله عز وجل : « ... وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل اليهم ... »[٨] .

والنتيجة أنه لا يستلزم من هذا الترتيب إهمال السنّة ، كلما قام مظهر تعارض بينها وبين القرآن الكريم . ذلك لأن التعارض الحقيقي بين القرآن الكريم والسنة الصحيحة منفي بالدليل العقلي الذى لا إشكال فيه . فيؤول التعارض ، إن وجد ، إلى مظهر يوهم ذلك ، أو يبدو ذلك فى حالة لم يتم التأكد فيها من ثبوت السنّة وصحة نسبتها إلى رسول الله ﷺ .

أما القول في حجية السّنة ، فقد بات من الكلام البدهي المكرور . ولا نحسب إلا أن أدلة حجيتها القاطعة معروفة بالبداهة لكل مسلم صادق في إسلامه . وكيف يرتاب في حجية السنّة من يصدّق قول الله عز وجل « من يطع الرسول فقد أطاع الله ... »[٩] ، وقوله عز وجل « ... وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ... »[١٠] ، وقوله سبحانه « .. وأنزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم ... »[١١] ، إلى آخر ما هنالك من الآيات القاطعة في الدلالة على أن السنّة ترجمان القرآن الكريم وشرحه الذى لا ينفك منه .

ومع هذا فانك لتعجب إذ ترى فى الناس من يتظاهر بالإيمان بكتاب الله تعالى والغيرة على ما فيه من شرعة وأحكام ، غير أنه لا يريد ــ مع ذلك ــ أن يضبط نفسه وعقله بهذا الذى أمر القرآن الكريم بضبط أنفسنا وعقولنا به ، من إتباع سنة المصطفى ﷺ ، مصطنعا لنفسه ما يشاء من الحجج والأسباب ! ..

أننا لا نستطيع إلا أن نرتاب في أمر هؤلاء الناس الذين قرروا اطلاق أنفسهم من ربقة القرآن الكريم وأحكامه ، قبل أن يقرروا إطلاقها من مقتضيات السنّة وأحكامها . ولكن شق عليهم أن يواجهوا

الناس بخروجهم على القرآن الكريم وتعليماته ، فأضافوا إلى القرآن الكريم ما لا مضمون له إلا ما تهواه أنفسهم ويتفق مع رغائبهم وأغراضهم .. وكان غرضهم الوحيد من ذلك هو أن يبعدوا السنّة عن طريقهم ، ويقطعوا ما بينها وبين القرآن الكريم من علاقة التفسير والتكامل والبيان .

وقد سبقهم إلى ذلك ـ في عصور سالفة ـ بعض الزنادقة والمارقين . فما كان حالهم في الظهور والافتضاح إلا شرا ممن جاهروا بالكفر والعصيان ومحاربة كتاب الله عز وجل . وغدت الأمة الاسلامية تتقي شرهم أكثر مما تتقي مجاهرة الكافر بكفره والفاسق بفسقه .

ويفرّ هؤلاء الناس من ملزمات الآيات التي ذكرناها آنفا ، إلى القول بإنهم لا يشكّون بمكانة السنّة بحد ذاتها ، وضرورة التمسك بها ، الا أن الزمن ، في نظرهم ، قد تقادم عليها ، فتسلل اليها الكثير من الأباطيل والأكاذيب ، حتى التبس الصحيح منها بالضعيف وبالموضوع ، واختلف العلماء في ذلك اختلافا كبيرا ، فلم يبق بين أيدى الناس اليوم سنّة يطمئن المسلم في الاعتماد عليها .

وإنك لتتبين من هذا الاعتذار الذى يتعلقون به ، أن كفرهم بالقرآن ليس أقل من كفرهم بسنّة نبيهّ محمد عليه الصلاة والسلام . إذ لو صدق برهانهم الذى يتمسكون به ، لعاد ذلك بالنقض البيّن على قول الله عز وجل « ... وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزّل اليهم .... »[١٢] ولكان من أبرز مستلزمات برهانهم هذا ، أنّ الله عز وجل قد عهد للناس في بيان معاني القرآن إلى نبراس لم يدم ضياؤه إلّا مدة يسيرة من الزمن . إذ سرعان ما انطفأ النبراس وعاد الغموض يغشي كتاب الله تعالى . فبقي هكذا غامضا يعوزه البيان ، ويؤول تكليف الله عباده فهم القرآن والعمل به الى عبث بيّن ، كما تؤول القدرة الربّانية التى كان عليها أن تحمي نبراس السنّة من الانطفاء ، إلى ضعف يتنزه عنه الأقوياء من الناس ، فضلا عن رب العالمين عز وجل .

وهكذا ، فإن كل من اعتذر عن العمل بسنّة رسول الله ﷺ ، لابدّ أن يلتزم بهذه النتيجة التى تعود بالنقض على الإيمان بالله وكتابه ، سواء أقر لسانه بهذا النقض أم لا ، وتنبه إلى ذلك أم لا ! ..

على أن الواقع الذى يدركه كل متبصّر وحرّ ، نقيض هذا التصور تماما . فما حفظ شيء ـ بعد كتاب الله تعالى ـ من التلاعب والعبث ، كالسنّة النبوية المطهرة . وما قام للعلماء جهد أشبه بالمعجزة الخارقة ، كجهدهم في تحصين السنّة النبوية ضمن دروع واقية منسوجة من فن مصطلح الحديث وضوابط الجرح والتعديل . ولئن دل ركام الأحاديث الموضوعة والباطلة التى تركت منثورة خارج هذا الحصن على شيء ، فانما يدل على مدى صفاء ونقاء ما قد بقي محفوظا فى داخله . ثم أن تصنيفهم لهذا الذى شملته

طرق وقاية الرواية وقواعد الاسناد إلى متواتر وآحاد ، وتقسيمهم الآحاد إلى صحيح وحسن ومتفاوت في الحسن ، إنما هو مظهر آخر من مظاهر الدقة المتناهية في سبيل حماية السنّة المطهرة ، من هذا الذى يشتهي المبطلون أن تتلبس السنّة المحمدية به .

فثبت بذلك أن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ومن أبرز ما يصدق ذلك أن البيان الذى قيّضة الله تعالى له ، قد وصل الينا صافيا من الشوائب مكلوءا بعناية الله ، وذلك بتسخير من شرّفهم الله بخدمته وحمايته ، ولم يعف عليه الزمن كما قالوا ، ولم يلتبس بشيء من الباطل كما توهموا أو أوهموا .

ولا مطمح فى أى فائدة من ايقاظ هؤلاء الناس من غيهم ، بذكر الأحاديث الصحيحة التي تحذر من نبذ السنّة النبوية والتفريق بينها وبين القرآن ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع ، « ... وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده أن اعتصمتم به : كتاب الله وسنّة رسوله »[١٣] وكقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داود والترمزى : « يوشك رجل منكم متكئا على أريكته يحدّث بحديث عني فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ، الا وإن ما حرم رسول الله مثل الذى حرم الله » ــ أقول : لا مطمح فى أى فائدة من وراء التذكير ، بمثل هذين الحديثين ــ وأمثالهما كثير ــ اذ لا يبعد أن يتنطع أحدهم ، كما تخوّف ابن مسعود رضي الله عنه ، فيقول : إن الاستدلال بالسنة على حجية السنّة مصادرة على المطلوب ، ودور ينأى عنه المنطق ! . يقول هذا وهو لا يدرى أن هذا التنطع منه يفرض عليه أن ينبذ كل ما قد وصل الينا من الدين عن طريق رسول الله ﷺ ، وفى مقدمة ذلك القرآن ، فإن قرآنية القرآن لم تثبت لدينا الا بواسطة إخباره عليه الصلاة والسلام بذلك ! ..

وربما أمعن أحدهم في تنطعه وازداد تصنعا للعلم ، بمضغ عبارات ، مثل قوله : إن أكثر ما وصل الينا من السنّة إنما وقف من قوة الدلالة عند حدود الظن ، لأنه قد انتهى الينا عن طريق خبر الآحاد ، وأن الظن لا يغني من الحق شيئا .

والجواب الذى يجب أن لا يغيب عن ذهن أى عالم متبصر بهذا الدين ، هو أن الدليل القطعي قد توفّر على أن المسلمين متعبدون ، فيما يتعلق بالتكاليف والأحكام السلوكية ، بالدلائل الظنية التي ينطوى عليها خبر الآحاد . فقد ثبت بطرق كثيرة بلغت مبلغ التواتر المعنوى أن النبى ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة إلى البلاد والقبائل المختلفة لتعليم المسلمين أحكام دينهم ، ومعلوم أن الواحد ــ مهما كان موثوقا ــ معرّض للخطأ والنسيان . فخبره لا يعلو على درجة الظن ، ومع ذلك فقد تكرر من النبي عليه الصلاة والسلام إرسال هؤلاء الآحاد إلى الجهات المختلفة لتعليم الناس أحكام الحلال والحرام ،

وتكليفه الناس اتباع اخباراتهم واعتمادها ، فكان ذلك دليلا قاطعا على أن النبى ﷺ كان يلزم أصحابه باتباع الأدلة الظنية في نطاق الأحكام العملية . وهذا الدليل هو أساس ما التقت عليه كلمة الفقهاء جميعا من أن خبر الآحاد إذا صح اسناده ومتنه وجب العمل به ، وإن كانت دلالته ظنيّة . ونحن لا نعلم فى ذلك خلافا بين أئمة المسلمين(١٤) .

اذن ، فقد آل الاحتجاج لنبذ السنّة ، بأنها لا تفيد أكثر من الظن ، وأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ـ آل الاحتجاج بهذا القول إلى تنطّع ممجوج ، أقيم على ركام من الجهل بالفرق بين المبادىء الاعتقادية التي لا يغني فيها الظن ، والأحكام الفقهية الاجتهادية التي يكفي فيها الدليل الظني ، ولو عقل هؤلاء الناس لعلموا أن القرآن نفسه ، وأن كان قطعي الثبوت ، لا ترقى دلالته في كثير من نصوصه ـ لا سيما تلك التى تتناول الأحكام العملية ـ فوق درجة الظن .

أقسام تصرفات النبى ﷺ

من المعلوم أن النبي ﷺ بشر من الناس ، ومن ثم فقد اتصف بالصفات والطبائع البشرية التي فطر الله الإنسان عليها ، حاشا ما قد يطرأ على الانسان من الصفات الجانحة أو العاهات المشينة أو الأمراض المنفّرة .

اذن ، فهو يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ويتزوج النساء ويتعرض لأسباب الرضا والغضب .. الخ ، وهذا ما يجعلنا على يقين بأن تصرفات النبي ﷺ وأعماله ، ليست كلها تشريعا ، وأن كان الكثير منها يمثل تشريعا وأحكاما .

ولكن ، كيف السبيل إلى تمييز هذا عن ذاك ، وما القاعدة التي ينبغي أن تتبع فى ذلك ؟

بوسعنا أن نلخص الاجابة على هذا السؤال بما يلي :

قلنا إن السنّة إما أن تكون قولا أو فعلا أو تقريرا . فأما الأقوال فلا ريب في أنها مبرأة من هذا اللبس ، لأنها لا تأتي إلا في قالب إخبار أو أمر أو نهي فأما الإخبار فخارج عن نطاق التكاليف الشرعية كما هو معلوم . وأما الأمر والنهي فإن كلا منهما نصّ في الدلالة على حكم شرعي ، وهو آيل الى أحد الأحكام التكليفية الخمسة . وأن كانت هذه الأحكام تتنوع في ثلاثة أقسام .

وأنما يتصور وقوع اللبس في كل من الأفعال والاقرارات .

ولنبدأ بوضع خارطة هذا التقسيم أمامنا أجمالا ، ثم نعود اليها بالبيان والتفصيل : تنقسم أفعال رسول الله ﷺ الى الأقسام التالية : القسم الأول : ما يدخل سلطان الهواجس النفسية ، كالحركات العفوية وبعض حركات الأعضاء التي تكون استجابة لطائفة من الغرائز النفسية .

القسم الثاني : ما يدخل تحت سلطان الجبلّة البشرية ، كالقيام والقعود وأصل

الأكل والشرب ، وأصل النوم واليقظة ، أى بقطع النظر عن الكيفيات والهيئات المتعلقة بها .

القسم الثالث : ما قام الدليل الخارجي على أنه من خصوصياته ﷺ ، كوصاله في الصوم ، وعدم أخذه الصدقات من الناس ، وجمعه أكثر من أربع نسوة في عصمته .

القسم الرابع : كل ما عدا ذلك ، ويدخل فيه هيآت وكيفيات الأفعال الجبلّية . أما أوامره ونواهية المتفرعة عن أقواله فتتنوع حسب تنوع شخصيته بصدد هذه الأوامر والنواهي . وتنقسم شخصيته من خلال تصرفاته هذه إلى الأقسام الثلاثة التالية .

ـ شخصية نبي يبلغ عن الله عز وجل .
ـ شخصية رئيس دولة وقائد أمة .
ـ شخصية قاض يفصل بين الناس في خصوماتهم .

فإذا تبينّا ذلك التقسيم في أفعاله ﷺ . وهذا التقسيم في الأوامر والنواهي من أقواله ، فلنعد الى ذلك بشيء من التفصيل .

القيمة الشرعية لأفعاله ﷺ :

نقول بكلمة جامعة : كل أفعال النبي ﷺ الداخلة في الأنواع الثلاثة الأولى ، لا تحمل أى دلالة تشريعية تدفع الى أى خطاب تكليفي ، أى أننا لسنا متعبدين من لدن الله عز وجل بالتأسي به في شيء منها .

يقول الامام السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلّي ما نصه :

« وما كان من أفعاله جبليا أو بيانا أو مخصصا به ، فواضح أن البيان دليل في حقنا وغيره لسنا متعبدين به »[١٥] .

والمراد بقوله لسنا متعبدين به . إن الأفعال الجبلية وما كان في حكمها ، لا يتعلق بها أى خطاب تكليفي من الشارع الحكيم جلا جلاله . وليست ممارسة النبي ﷺ لها ألا بدافع قاسم مشترك بيننا وبينه ، ألا وهو سلطان الغريزة البشرية ومقتضياتها .

ولعل تعبير الجلال المحلي بقوله « ... لسنا متعبدين به » أدق من تعبير بعض الأصوليين بقولهم « ... أنه يدل على الاباحة »[١٦] . ذلك لأن الاباحة من الاحكام التكليفية الخمسة على الصحيح . ولا ينافيه أن مداره على التخيير ... وإنما يستنبط حكم الاباحة من مثل قوله تعالى « ... وكلوا واشربوا ولا تسرفوا »[١٧] فإن الدلالة عليها جاءت من صيغة الأمر التي هي إحدى طرق التعبير عن الحكم التكليفي . ومعنى التكليف فيها ضرورة خضوع المخاطبين لما دل عليه هذا الخطاب التكليفي من معرفة أو تناول الطعام والشراب من المباح ، فليس لأحد من الناس أن يصطنع التقرب إلى الله بامتناعه عن تناولهما ، أو بالتضييق على نفسه في تناول ما يحتاج اليه منهما .. وفرق كبير

بين نص تشريعي سيق مساق البيان لحكم شرعي ، وعمل جبلي سبق إليه النبي ﷺ بدافع من محض بشريته . نعم لا يخلو ما قد يصدر عنه ﷺ من الأعمال الجبلية ، عن الدلالة اللزومية على أن هذه الأفعال مما لا حرج فيه ، لأنها لو كانت محل استنكار من الشارع لما تلبّس بها المعصوم ﷺ .

ولعل الإمام الشاطبي من خير من فرق بين ما يدخل تحت حكم الإباحة التي هي حكم تكليفي على الصحيح ، وما يدخل تحت البراءة الأصلية ، فلا يتعلق به أى معنى تكليفي[١٨] .

والخلاصة أن كل ما يصدر عن النبي ﷺ بعد النبوة من الأفعال الجبلية والحركات التي تستجيب للغرائز البشرية ، ليست لها من دلالة تزيد على ما كان يصدر عنه من مثل تلك الأفعال والحركات قبل نبوته . غاية ما يمكن أن تدل عليها أنها مما لا حرج فيه ، ومما لا يطوله النهي والمنع ، وأنه باق على البراءة الأصلية .

بقي القول أن هذا الكلام يثير اشكالا خلاصته أن الله عز وجل يقول : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ..»[١٩] ومعناه بالاتفاق أنه ﷺ جدير به أن يكون قدوة لنا في كل الشؤون والتصرفات والأعمال ، فقد دخلت إذن الأنواع الثلاثة من أعماله ﷺ ، في مقتضى الخطاب التكليفي ، بحيث ينسحب عليها حكم الندب على أقل تقدير . الاّ أن الأفعال الخاصة به خرجت عن عموم هذا الاقتضاء ، اعتمادا على أدلة استثنائية ثابتة . أخرجتها عن عموم ما يجدر الإقتداء به ﷺ . فبقي النوعان الأولان على ما يقتضيه الأصل ، وهو طلب الأقتداء .

والجواب أن ما يفعله الانسان تقرّبا ــ من حيث مصدر الأجر الذى أنيط به ــ نوعان : الأول قربات مطلوبة لذاتها ، وأنما يثبت الأجر على القيام بها لما يترتب عليها من مصالح تعود الى حقوق العباد أو حقوق الله . وليس فعل النبي عليه الصلاة والسلام الا إرشاد لأمته الى هذا المعنى .

أما النوع الثاني ، فأفعال لا تنطوي بحد ذاتها على أي تقرب ، فهي غير مطلوبة لذاتها ولا لشيء قد يترتب عليها . ولكن لما واظب عليها النبى ﷺ ، أو صدرت منه لطبع خاص به أو لرغبة شخصية لديه ، كان تأسّي الناس به في تلك الأفعال من مظاهر محبتهم له ، فإن من أبرز ثمرات الحب ولوع المحب بتقليد محبوبه واقتداء به في كل شيء . ومن ثم فقد كان لهم على ذلك أجر المحبة لا أجر تلك الأعمال بحد ذاتها .

وقد أوضح المحقق البناني هذا الفرق في حاشيته على جمع الجوامع بقوله : « فإن قيل يرد عليه أن ظاهرة أنه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجبلي ، مع أنه قيل بندبه . وبه جزم الزركشي ، فقال : أما الجبلي فللندب لاستحباب التأسي به ، وأن المخصص به قد يتعبد به كالضحى ، فإن وجوبها مخصوص به مع ندبها لنا ــ قلت : أما الأول فيمكن الجواب عنه باحتمال أن المراد بندبه أن يثاب عليه لقصد التأسي به

لا على نفس الفعل الذى الكلام فيه »[٢٠] .

أقول : وعلى هذا يحمل ما كان يحرص عليه بعض الصحابة ، من أمثال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما ، من تقليده عليه الصلاة والسلام في كثير من أعماله الجبلية . فقد كان الذى يدفعه إلى ذلك شدة حبه النبي عليه الصلاة والسلام . فهو مثاب على هذا الدافع المحمود لا على ممارسة أفعال جبلية لاتنطوي ـ بحد ذاتها ـ على أي مقصد شرعي .

أما النوع الرابع وهو سائر تصرفاته وأعماله الأخرى عليه الصلاة والسلام ، فهي جميعا تدخل في القربات الذاتية . والقربات قدر مشترك بين الندب والوجوب ، فتنصرف إلى ما تدل عليه القرائن منهما .

ثم أن هذه الأفعال تنقسم بدورها إلى ما يكون بيانا لنص قرآني ـ مجمل أو غامض ـ كصلاته ﷺ وصومه وحجه وكثير من نسكه .. وإلى ما يعدّ من الملحقات التي ألحقتها السنّة بما نصّ عليه القرآن ، مثاله وضوؤه ﷺ بنبيذ التمر ، فإنه متردد بين أن يكون من المسكر الذى حرمه الله تعالى أو من الطيّب الذى أباح الله تعالى استعماله وشربه . فكان عمل النبي عليه الصلاة والسلام إلحاقا لهذا الشراب المتردد بين الطرفين بالطيب الذى لاحرج فيه ، اذا لم يكن قد بلغ حد الإسكار .. وكزيادة التغريب على جلد الزاني ، وكشرائه المربد الذى بناه مسجدا من اليتيمين القاصرين ، وافتدائه أسرى غزوة بدر بالمال ...

ويدخل في القسم الرابع هذا تلك الكيفيات المعينة التى ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام ، كان يمارس بها أفعاله الجبلية التي سبق بيان كونها خارجة عن نطاق الدلالة التشريعية ، كأكله باليمنى ، وكنومه على الشق الأيمن ، وشربه الماء قاعدا فى أعم الأحوال ، وكاتقائه الاتكاء عند الطعام والشراب ، فإن الدليل قاض بأنه ﷺ لم يكن يلازم كيفية بذاتها في قيامة بهذه الأعمال إلا لمعنى تعبدي فيها أعلمه الله بها وحيا أو تنبه اليها اجتهادا .

أنواع القيمة الشرعية لتصرفات النبي ﷺ :

قلنا ـ ونحن نجمل أقسام تصرفاته التي تشملها أوامره ونواهية وسائر ما يعد تقرّبا من تصرفاته ـ إنها تنعكس عن أقسام ثلاثة لشخصيته ﷺ ، هي كونه نبيا مبلغا عن الله ، وكونه رئيس دولة ، وكونه قاضيا بين الناس ... وقد آن أن نفصّل القول فى هذه الجوانب الثلاثة لشخصيته ﷺ .

إن مما لا شك فيه أن النبوة هي الصبغة العامة المتسعة لكل تصرفاته وأحواله ﷺ . غير أن الله عز وجل قضى أن تكون هذه النبوة أصلا تتفرع عنه ثلاثة جوانب متكاملة ، هي أركان المجتمع الانساني السليم . هذه الجوانب الثلاثة يقتضيها تنوع المجتمع واختلاف أحواله وظروفه .

أما شخصيته نبياً يبلغ عن الله عز وجل ، فتبرز وتتجلى فى كل ما يبلغه عن الله من أحكام الحلال والحرام وأنواع الواجبات والمكروهات ، مما لا حاجة فيه إلى حكم أمام قضاء قاض .. كالصلاة والصوم والحج والزكاة والنواهي المختلفة وقضايا الأخلاق . وتعد مهمة الفتيا — التي هي وظيفة العلماء من بعده ﷺ — إمتداد لهذه الحقيقة التبليغية عن الله عز وجل ، إلا أن تبليغ النبي كان عن الله مباشرة ، والفتيا تكون عن كتاب الله تعالى بواسطة رسوله المبلغ وسنته المبينة . وما يتضمنه كل منهما من الأحكام شيء واحد[٢١] .

وأما شخصيته عليه الصلاة والسلام إماماً ورئيسا للأمة ، فتتجلى من خلال ممارسته لتلك الأحكام الشرعية المتعلقة بأسباب ومصالح لايجوز أن يقدرها وينظر فيها إلا الامام الأعلى للمسلمين ، كإعلان الحرب وإنهائها ، وإبرام المعاهدات وقتال البغاة وتنفيذ الحدود وتوزيع الاقطاعات . فهذه الأمور وأمثالها إنما يمارسها رسول الله ﷺ بتفويض من الله تعالى له ، بوصفه إماما أعلى للمسلمين ينظر فى مصالحهم ويسوس أحوالهم .

وأما شخصيته ﷺ قاضيا بين الناس ، فتتجلى في إبرامه بين المتخاصمين حسب ما يظهر كل منهما من القرائن والبينات والحجاج ، كالتمليك بحق الشفعة ، وفسخ الأنكحة والعقود عندما تحقق ذلك ، وكالحجر ، والتطليق بسبب الاعسار ، وتحديد النفقة .. الخ . فالنبى ﷺ ، عندما يقضي في هذه الأمور لايعتمد فيها على تبليغ حرفي يأتيه من الله ، ولكن يعتّمد على صلاحيات قضائية متّعه الله بها ، بموجب قواعد وتعليمات كليّة بصّره بها .

فتلك هي أقسام تصرفاته ﷺ ، وتلك هي الجوانب الثلاثة لشخصيته عليه الصلاة والسلام .

منهج الاحتجاج بالسنة على ضوء هذه الأنواع :

يغيب عن جمهرة من الباحثين أن معنى التقيد بسنّة رسول الله ﷺ يختلف باختلاف الجوانب الثلاثة من شخصيته عليه الصلاة والسلام . وربما تصوروا أن اتباع السنّة إنما يتحقق دائما بالتمسك الحرفى بكل ما جاء عن رسول الله دون التفات إلى أى تنوع أو ملابسات . غير أن الأمر ليس كذلك . وهذا ما نريد أن نوضحه هنا بإيجاز :

١ — الجانب التبليغي من شخصية النبي عليه الصلاة والسلام :

وقد عرفنا قبل قليل مظهر هذا الجانب ، ونوع الأحكام التي تندرج في هذا الجانب ، ووقفنا على أمثلة لها . فلنعلم الآن أن كل ما رسمه لنا رسول الله من الأحكام على وجه التبليغ عن الله عز وجل ، يعد تشريعا ثابتا متقررا في حق سائر المكلفين على اختلافهم إلى يوم الدين ، دونما حاجة إلى حكم إمام أو قضاء

قاض ، بل لا يملك أحد أن يغير أو يبدّل منه شيئا ، مهما كانت سلطة وسلطانه ، ويدخل في إطار هذه الأحكام أكثر التعليمات وجل المبادىء والالتزامات التي بعث بها النبي عليه الصلاة والسلام .

٢ – الجانب القيادى من شخصية النبي عليه الصلاة والسلام :

وقد علمنا أن هذا الجانب يتمثل في كل ما أبرمه عليه الصلاة والسلام ، بوصف كونه إماما أعلى للمسلمين ، بتفويض من الله ومبايعة من المسلمين . فلنعلم أن هذه الطائفة من الأحكام ، تعد أحكاما شرعية نافذة في الناس الذين شملهم حكمه وعاشوا في ظله ، مثل قضائه في الأسرى وإبرامه المعاهدات وسياسته في الأعطيات ، ومعنى هذا أن على من تولّى الإمامة من بعده ﷺ أن يتقيد بما تقتضيه المصلحة العامة للمسلمين عند الوقوف على هذه الطائفة من الأحكام ، على أن لا يخرج عن الحدود المرسومة للصلاحيات التي خوله الشارع التحرك في دائرتها . فان رأى المصلحة في اتباع رسول الله بحرفية تلك الأحكام أو بعضها ، التزم بها ، وأن رأى المصلحة تقتضي الأخذ بوجوه أخرى ، ضمن الحدود العامة المرسومة تبليغا ، كان عليه أن يغير فيها حسب مقتضى المصلحة .

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك ، المعاهدة التى أبرمها رسول الله ﷺ بين المسلمين ويهود خيبر ، بعد أن وضعت الحرب أوزارها ونصر الله المسلمين ، فقد رأى النبى عليه الصلاة والسلام ، بوصف كونه إماما للمسلمين ، أن يستجيب لرغبة اليهود فيبقيهم على الأرض التى كانوا يعملون فيها ، على أنها ملك للمسلمين وعلى أن يعملوا فيها كما كانوا ، ببعض ماقد يخرج منها .. ثم تولى الخلافة من بعده أبو بكر رضى الله عنه ، فرأى أن يبقى هذه المعاهدة على حالها . ثم جاء من بعده عمر رضى الله عنه ، فوقعت أحداث جعلته يرى ، نظرا لما تقتضيه المصلحة ، إلغاء هذه المعاهدة ، وأن يخرج اليهود من خيبر[٢٢] .

وربما وقف بعض أولي التفكير السطحي على عمل عمر هذا ، فظن أن عمر بلغت به الجرأة أن أوقف السنّة النبوية ورجح عليها إتباع المصلحة كما يظن ذلك ثلة من الباحثين السطحيين اليوم . ولكن الأمر ــ كما قد علمنا ــ ليس كذلك ، بل أنه يكون متنكبا عن إتباع السنّة لو تقيد بها بالسنة لهذه الطائفة من الأحكام تقيدا حرفيا بكل الأحوال .

ثم أن معظم الأحكام التي تندرج في هذا الجانب من شخصيته ﷺ معروف ومحل اتفاق . وهو باختصار كل ما يتعلق بسياسة السلم والحرب وتوزيع الاقطاعات والغنائم وتنسيق العلاقات بين المسلمين وغيرهم . وتسمى هذه الأحكام بأحكام الإمامة والسياسة الشرعية .

إلا أن ثمة بعض الأحكام التي ظلت محل خلاف ، أتندرج في أحكام التبليغ أم في أحكام الإمامة والسياسة الشرعية . من ذلك حكمه ﷺ بأن كل من أحيا أرضا

ميتة فهي له[٢٣] فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن النبي إنما أعلن ذلك بوصف كونه إماما للمسلمين ومن ثم فلا يسرى هذا الحكم على سائر الناس ، وبالنسبة لسائر الأراضي الموات من بعده ، بل لابد من استئذان الإمام الأعلى في ذلك في كل عصر . وذهب الشافعي ومالك إلى أنه عليه الصلاة والسلام إنما أعلن ذلك مبلغا عن الله ، أي بوصف كونه رسولا يبلغ ما قد أوحي إليه . فعلى هذا يسرى الحكم بذلك مطلقا إلى يوم القيامة ، دون أن يكون للحكام صلاحية في توقيفه أو إلغائه

٣ - الجانب القضائي من شخصية النبي عليه الصلاة والسلام :

ويتمثل هذا الجانب في كل ما قد أبرمه عليه الصلاة والسلام ، بوصف كونه قاضيا بين الناس ، كتمليكه بموجب حق الشفعة ، وفسخ الأنكحة والعقود .. فلا يجوز القضاء بمثل ما قضى به النبي ﷺ من هذه الأقضية وأمثالها ، اذا استجد منها شيء ، إلا بعد أن ينظر فيه من قد أسندت عهدة القضاء إليه من بعده ، على ضوء ما يتوفر من البينات وقرائن الأحوال ، فربما قضى بمثل ما قضى به النبي تماما ، وربما خالف نظراً لاختلاف سير البينات ومقتضياتها .

ثم أن الأحكام القضائية ـ كأحكام الإمامة ـ منها ما هو محل اتفاق بين العلماء ، كالأمثلة التي ذكرناها ، ومنها ما وقع فيها الخلاف : أهي من أحكام التبليغ أم من أحكام القضاء . اذ لم تستبن فيه الدلائل بشكل جليّ .

ومما وقع فيه الخلاف قضاؤه ﷺ لهند بنت عتبة ، لما شكت إليه أن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيها وولدها الكفاية . فقد قال لها : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف »[٢٣] فقد ذهب جماعة من الفقهاء ، ومنهم الإمام مالك ، إلى أن هذا حكم تبليغي أخبرها به عن الله عز وجل بوصف كونه رسولا . فعلى هذا يجوز الفتوى بأن كل من ظفر بحقه أو بجنس حقه أو بما يقوم مقامه من غير جنسه ، مع امتناع من عليه الحق من الوفاء ، جاز له أخذه دون توسط القضاء .. وقال الشافعي وآخرون : بل هو تصرف في هذه المسألة بحكم كونه قاضيا ، معتمدا على موازين القضاء وبيناته . وعليه فليس لمن ظفر بحقه أن يأخذه عنوة إلا بعد قضاء القاضي بذلك .

فهذه خلاصة عن منهج الاحتجاج بالسنّة النبوية على ضوء هذه الجوانب الثلاثة من شخصية النبي ﷺ ، التبليغية والقيادية والقضائية .

ومن المهم أن نتذكر ثانية ، بأن الأحكام المتنوعة المتفرعة عن هذه الجوانب المختلفة ، تنبثق في مجموعها من مصدر لا ثاني له هو نبوّته ﷺ التي يتلقى بموجبها سائر التعليمات والأحكام ..

فالخطوط العريضة لسياسة الأحكام الخاضعة للسياسة الشرعية والمبادىء العامة التي تهيمن عليها ، إنما تلقاها رسول الله

ﷺ وحيا وأنبأ بها الناس تبليغا ، وكذلك القواعد العامة لسياسة القضاء مما يتعلق ببيان القرائن وقيمة البينات وأصول الحجاج ثابتة بموجب أحكام تبليغية . إلا أن جزئيات الأحكام الخاضعة للسياسة الشرعية أو الأحكام القضائية ، ذات مرونة مردّها إلى ما يراه إمام المسلمين ، أو القاضي المعتمد من قبل أمام المسلمين .

أنواع السنّة من حيث درجة القوة والضعف فيها

يقسم علماء الشريعة الإسلامية السنّة من حيث السند ، أو من حيث درجة القوة والضعف فيها إلى قسمين رئيسين : السنّة المتواترة والسنّة الآحاد .

فالسنّة المتواترة ما كان سندها متصلا إلى رسول الله ﷺ على وجه الكمال ، بحيث رواها جمع يمتنع في العادة أن يتفق أفراده على الكذب لكثرة عددهم ، وذلك من مبدأ التلقى عن النبي عليه الصلاة والسلام إلى العصر الذى تم فيه التدوين . فإن لم يدون ، فإلى أن يصل إلينا .

وأما السنّة الآحاد ، فهي كل ما لم يكن سندها متواترا ، بأن كان دون درجة التواتر التي عرفناها ، ثم إن السنّة الآحاد تنقسم الى ما ثبت بطريق صحيح وما ثبت بطريق حسن ، وما كان ضعيف الثبوت ، وللضعيف أنواع كثيرة .

أما الموضوع كذبا وافتراء ، فهو غير داخل في أصل المقسم ، حتى يندرج في الأقسام . ولكن العلماء دأبوا على جعله قسما من أقسام الحديث ، إلحاقاً ، ونظراً إلى التسمية التي يسميه بها الواضعون أو الواهمون .

ولنعرّف أقسام الحديث الآحاد تعريفا موجزا :

أعلى أقسام الحديث الآحاد قوة ، الصحيح ، وهو كل ما روي عن رسول الله ﷺ بنقل العدل الضابط عن مثله من أول السند الى منتهاه دون شذوذ ولا علة .

يلي هذا القسم الحديث الحسن ، وهو الحديث الصحيح ذاته ، على أن يكون رجاله أقل درجة في الوثوق من رجال الصحيح ، دون أن ينزل أحد منهم عن درجة العدالة والضبط .

أما الضعيف فهو كل ما فقد منه شرط من شروط الصحيح ، بأن انتفت العدالة من الرواة أو من أحدهم ، أو بأن كان في السند انقطاع أو ارسال ، أو كان في متنه شذوذ ... وهو كما قلنا ينقسم إلى أنواع كثيرة لا داعي إلى سردها أو شرحها في هذا المقام .

أما الموضوع ، فهو المكذوب على رسول الله ﷺ .

ما يحتج به من هذه الأنواع

الاحتجاج بالسنّة ، لا يخلو من أحد معنيين :

احتجاج إيمان واعتقاد .

أو احتجاج عمل وتطبيق .

أما الاحتجاج بالسّنة في الإيمان والاعتقاد ، فلابد أن تكون السنّة التي يحتج بها لذلك سنّة متواترة ، وأن تكون ذات دلالة واضحة لا تخضع لاحتمال التأويل .

فإن كانت كذلك ، وجب الاعتقاد بمضمونها ، ذلك لأن الخبر المتواتر يأخذ حكم الثبوت القطعي ، فإن كان واضح الدلالة أيضاً يأخذ حكم الفهم القطعي أيضاً .

وموقف العقل من مثل هذا الخبر هو القبول والاذعان ، أيا كان هذا العقل ، وأيا كان صاحبه ومهما كانت نحلته ، فإن العقل الإنساني لا يرتاب في صحة خبر إمتد إليه ابتداء من مصدره ، عن طريق جموع غفيرة متصلة ، أى دون انقطاع في ابتدائه أو وسطه أو نهايته ، بل أن العقل لا يملك أى أختيار في شأن مثل هذا الخبر ، إذ هو منقاد بطبعه الى الجزم به .

إننا نوقن جميعاً بأحداث تاريخية كبرى وقعت منذ قرون ، كما نؤمن بوجود آثار وبلدان في جهات من الأرض ، كوقعة القادسية ، والثورة الفرنسية ، وتحفة تاج محل ، دون أن يكون لنا أي برهان علمي على ذلك الا الخبر المتواتر .

أما إن كانت السنّة منقولة الينا بطريق الآحاد ، فلا تتكون منه حجة ملزمة في نطاق الاعتقاد ، بحيث يقع الإنسان في طائلة الكفر إن هو لم يجزم بمضمون خبر صحيح لم يرْقَ فى سنده إلى درجة التواتر .. بل يسعه أن لا يجزم به دون أن يخدش ذلك سلامة إيمانه وإسلامه ، وإن كان ذلك يخدش عدالته ويستوجب فسقه .

دليل ذلك أن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها . ما في ذلك ريب ولا خلاف . والاعتقاد الذى هو بمعنى اليقين انفعال قسري وليس فعلا اختياريا . فإن وجد العقل أمامه ما يحمله على الانفعال واليقين بأمر ما ، اصطبغ بذلك اليقين لا محالة ، دون أن يكون له في ذلك أي اختيار . وإن لم يجد أمامه ما يحمله على ذلك الانفعال واليقين ، لم يجد بدا من الوقوف عند درجة الريبة أو الظن ، دون أن يكون له في ذلك أيضاً أي إرادة أو اختيار . فان أجبرت العقل مع ذلك بالجزم واليقين دون أن تأتيه بموجبات اليقين ، فقد حمّلت العقل ما لا يطيق ، ودين الله مبرأ من ذلك .

ومن هنا كان التكليف الالهي متجها الى توجيه الفكر وإعماله في إدلة الاعتقاد ، إذ هو الشيء الذى يتمكن الإنسان من عمله ، ما لم يكن متجهاً إلى الاعتقاد مباشرة ، فإنه مما لا يدخل في الطوق والاختيار(٢٤) .

وإذا تأملت فى هذا الذى نقول ، اتضح لك مدى تهافت القول بحرية الاعتقاد ، تلك الكلمة القدسية فى أذهان كثير من الناس والشائعة على ألسنة وأقلام كثير من الباحثين والكاتبين اليوم ، والتي يعدّونها مطلبا من أهم المطالب الإنسانية في عصر الحرية ! .. فمن هو ذلك الذي يستطيع أن

يتحكم في عقله فيكون حرا فيما يجب أن يوقن به وما لا يجب ؟

فان تعجبت من هذا الكلام متسائلا : إذن فما معنى وجوب الإيمان بالله وحرمة الجحود به وتعرض الجاحدين لمقت الله وعقابه ؟ قلنا :

إنّ وجوب الإيمان إنما ينصبّ على المقدمات الاختيارية التي هي التأمل والنظر بفكر متحرر ، لا على النتائج الحتمية التي لا قبل للإنسان بجلبها إليه أو ردها عنه . فإذا قلنا إن الإيمان بالله واجب على كل بالغ راشد ، فمعنى ذلك أن من المحتم في حقه أن يستعمل عقله وسائر طاقاته الفكرية للنظر في ذاته وفي الكون الذي حوله ، ثم في هذا القرآن الذى أرسل به محمد ﷺ .... ولا ريب أن كل من قام بهذا الواجب بجدّ وموضوعية هُدي إلى الحق ، ورأى الله تعالى ملء هذا الكون بعين بصيرته . فتأتي العقيدة عندئذ نتيجة حتمية لمقدمات اختيارية ، هي مناط التكليف الرباني .

والعقاب الذى أعده الله للجاحدين ، إنما استحقوه باعراضهم الاختياري لا بعقائدهم الانفعالية . مصداق ذلك قول الله تعالى « ومن أظلم ممن ذكّر بآيات ربه ثم أعرض عنها ، إنّا من المجرمين منتقمون »[٢٥] أوهم استحقّوه باستكبارهم على الحق الذى استيقنوه سرا ولكنهم أبوا أن يذعنوا له جهرا . مصداق ذلك قول الله تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوًّا » ..[٢٦] .

وأما الاحتجاج بالسنّة في العمل والتطبيق ، فيكفي لوجوب الأخذ بها أن تكون السنّة صحيحة وإن كانت آحادا ، أي وإن كانت ظنّية الثبوت .

غير أن كثيرا من العلماء ، اشترطوا للعمل بخبر الآحاد ، إضافة إلى اشتراط توفر الصحة فيه ، أن لا يكون مما يستوجب غير ما داع إلى نقله متواترا ، ومثاله أنفراد واحد أو أثنين بنقل خبر عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة ، فمثل هذا الخبر اذا أنفرد بنقله واحد أو أثنان أو ثلاثة ، لا يرقى إلى درجة الظن الموجب للعمل به ، بل هو خبر كاذب كما قال ابن الحاجب[٢٧] .

والدليل على وجوب العمل بخبر الآحاد يتلخص فيما يلي :

أولاً : ما تواتر عن رسول الله ﷺ من إرساله آحاد الصحابة إلى البلاد والقبائل المختلفة ، ليبلغوا أهل تلك البقاع أحكام الشريعة الإسلامية وكيفية الأخذ بها ، وقد علمنا أن العقل يظل يفرض احتمال السهو والغلط والنسيان في حق أولئك الآحاد ، إلا أن النبي عليه الصلاة والسلام كأن يأمر أهل تلك البلاد ، مع ذلك ، باتباع ما يرشدهم اليه هؤلاء الآحاد المنتشرون في تلك الأصقاع ، مبعوثين منه ﷺ . فكأنه يقول لهم بذلك : حيثما أخبركم هؤلاء بشيء من أمور دينكم مما يدخل في نطاق التطبيقات السلوكية ، وظننتم صدق

كلامهم ، فواجبكم تطبيق ذلك والأخذ به .[٢٨]

ثانيا : قول الله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه .. »[٢٩] وقد علمنا أن « ما » من أدوات العموم ، فهي تشمل كل ما نقل الينا صحيحا عن رسول الله ﷺ ، سواء كان بطريق متواتر أو آحاد . ومثله قول رسول الله ﷺ في خطبته فى حجة الوداع : « ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب ، فرب مبلغ أوعى من سامع » ، وهذا الأمر يتضمن بوضوح أمر كل مبلّغ بتنفيذ ما قد يبلغه عنه ﷺ ، سواء بلغّه عنه شاهد واحد ، كما يدل عليه ظاهر الأمر ، أو بلغه عنه أكثر من شاهد واحد . فالحكم فى الحالين كليهما سواء .

ثالثا : ليس بين ظنية خبر الآحاد ، وقطعية وجوب العمل به أى تناف كما قد يتوهم بعض الباحثين ، إذ الظن والقطع هنا غير واردين على محل واحد ، كما هو ظاهر من التأمل في كل من الدليلين : الأول والثاني . إن مبعث الظن هو واقع المخبر عنه من حيث أن واقعه مطابق فعلا لكلام المخبر أم لا ، ومدى احتمال المطابقة وعدمها ، أما مبعث القطع فهو حكم الله عز وجل الوارد الينا عن طريق رسوله متواترا يبعث على اليقين والجزم ، ولا تنافي في أن يحكم الله تعالى بوجوب العمل بمقتضى الظن .

نعم ، كان التنافي واردا لو أن الأمر توجه إلى الإنسان بضرورة أن يستيقن خبرا جاءه عن طريق ظني . اذ أن اليقين والظن بأمر واحد يردان هنا على محل هو اليقين العقلي ، وهذا ما لا يمكن تحققه .

وقد يحتج من ينكر قطعية وجوب العمل بخبر الآحاد ، بمثل ما روي في الصحيح من رد عمر بن الخطاب حديث أبي موسى الأشعري في الاستئذان ، ورده حديث فاطمة بنت قيس في سكنى المبتوتة ، ورد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه[٣٠] .

والجواب أن رد عمر وعائشة ، ليس من حيث أن الحديث نقل لكل منهما بطريق آحاد ، إذ إن كلا منهما ـ كبقية الصحابة ـ قبل أحاديث الآحاد وعمل بمقتضاها . فقد ثبت أن عمر قضى أن الديه للعاقلة ، ولم يورث المرأة من ديه زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديه زوجها ، فرجع اليه عمر[٣١] .

ولكن السبب فى رد عمر أبا موسى الأشعرى عندما أخبره بحديث الاستئذان ، هو مجرد حب التثبت ، بدليل أنه لما رجع مع أبي سعيد الخدري وشهد له ، قال عمر ، أما إنى لم أتهمك ، ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ وعلى كلّ فقد آل الأمر إلى قبول عمر للحديث آحادا ، فالقصة بمجملها حجة على المنكر لا له .

أما سبب رده لحديث فاطمة بنت قيس ، فهو ما يدّل عليه قوله : « لا ندع كتاب ربنا ، وسنّة نبينا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت » ونحن إنما نقول

بوجوب العمل بخبر الآحاد ، إن توافرت فيه مقومات الصحة من ضبط الرواه وعدالتهم . أرأيت لو أن أحد رجال الحديث أتهم راويا فيما روى ، أليس ذلك مضعفا للأخذ به ؟ فعمر رضي الله عنه أولى بأن يتوقف في العمل بحديث ما لاستبعاده أو الشك في ضبط راويه .

ومن هذا القبيل رد عائشة لحديث ابن عمر السابق . إذ هي رأت فيه ـ حسب اجتهادها ـ معارضة لصريح قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى .. »[٣٢] فقد رجحت الأخذ بصريح القرآن على الخبر المظنون .

والخلاصة أن مثل هذه الأسباب لا يتنافى مع قاعدة العمل بخبر الآحاد ، ولا يعدّ خدشاً لها بحال .

أما ما دون الحديث الصحيح ـ والحسن في حكمه ـ فلا يحتج به في الأحكام ولكن يجوز الاحتجاج به في فضائل الأعمال التي استقرت فضيلتها بأدلة ثابتة ، بشرط أن لا يكون الضعف شديدا في الحديث ، وبشرط أن لا يعتقد راوي الحديث أو المجتمع به صحة ذلك الحديث .

اجتهاد رسول الله وموقعه من السنّة

الاجتهاد هو بذل الجهد في سبيل الحصول على شيء ما وهو في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية بذل الجهد في سبيل معرفة حكم عملي لم يتوفر عليه دليل قاطع .

فهل كان للنبي عليه الصلاة والسلام أن يجتهد في بعض الأحيان لمعرفة هذا النوع من الأحكام ؟ .. أم أنه كان يؤيد بالوحي دائما ، فلم تكن ثمة حاجة تدعوه إلى النظر والاجتهاد ؟

ذهب أكثر المعتزلة وبعض المتكلمين إلى أنه ، ﷺ ، لم يكن له أن يجتهد ، لأنه كان مؤيدا بالوحي ، ولأن المجتهد يعتمد على الظنون ، والظن يحتمل الخطأ ، والخطأ غير جائز في حق النبي عليه الصلاة السلام . وربما استدلوا أيضاً بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحي »[٣٣] .

وذهب كثير من الحنفية إلى أنه لم يكن يجوز له الاجتهاد في أمر ما ، إلا بعد أن ينتظر نزول الوحي ببيان حكمه ، ثم لا ينزل في ذلك شيء[٣٤] .

أما الجمهور فقد اتفقت كلمتهم على أنه ، ﷺ ، كان يجتهد اذا اقتضى الأمر ، إذ هو أولى بالاجتهاد ، عند الحاجة ، من سائر العلماء الذين توفرت لديهم مقومات الاجتهاد وشروطه ، كيف لا وهذه المقومات والشروط متكاملة لديه على أتم وجه ! ..

أما الدعوى بأن الوحي يغنيه عن الاجتهاد ، فذلك صحيح فيما لو ثبت أن الوحي لم يكن ينفك عنه بحال من الأحوال وأنه كان ينجده بالبيان كلما وقعت مشكلة أو طرحت عليه مسألة . ومن المعلوم أن الثابت نقيضه . فكثير ما

كان يُسأل عن أمور وتمرّ به أيام كثيرة قبل أن يتلقى وحياً يجيب على ما سئل عنه . وكثيرا ما كان يقع في مشكلات ومحرجات ، كحادثة الافك ، دون أن ينجده الوحي آنذاك بأيّ شيء .

وأما قوله عز وجل « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى »(٣٥) .

فانما المعنيّ به هنا القرآن ، وذلك لأن الآية ردّ على من زعم أنَّ القرآن كلام مفتأت من عند النبى ﷺ .. ولو سلمت الدلالة فيها على ما زعموا ، لاقتضى أن يكون معناها : إنه لا ينطق بشيء من عنده ، وإنما هو الوحى دائما . والواقع المتفق عليه يشهد بعكس هذا ، فإنه عليه الصلاة والسلام كان يتكلم فى كثير من الأحيان على سجيته وبسائق من طبيعته البشرية وفطرته الإنسانية .

ثم إن الواقع أكبر شاهد على أنه ، عليه الصلاة والسلام ، كان يجتهد في كثير من الحالات ، فمن ذلك افتداؤه أسرى بدر بالمال ... واذنه للمنافقين بالتخلف عنه فى غزوة تبوك .. واعراضه عن عبد الله بن أم مكتوم في سبيل مواصلة الحوار مع بعض المشركين من زعماء مكة .. وإنما فعل النبي ذلك كله – كما ورد في الصحيح – دون وحي .. وليس أدل على ذلك من العتاب الذى نزل عليه إثر كل تصرف من هذه التصرفات الثلاثة .

ولسنا الآن بصدد الاطالة في أدلة حجيّة اجتهاد النبي ﷺ ومناقشة هذه الأدلة وإنما قصدنا أن نبني على هذا الذى ذهب إليه جماهير العلماء السؤال التالي :

أيمكن أن يتعرض النبي لما يمكن أن يتعرض له سائر المجتهدين من الخطأ في الاجتهاد ، أم أن اجتهاداته كلها تأتي دائما موافقة للحق الثابت فى علم الله عز وجل ؟

الصحيح أنا إن قلنا بجواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام ، فلا بدّ من القول بجواز وقوعه في الخطأ ، وذلك لضرورة أن هذا الاحتمال من مستلزمات الاجتهاد . غير أنه مما لا ريب فيه أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يقر على الخطأ ، بل لابد أن ينزل الوحي ليردّه الى ما هو الحق الثابت في علم الله عز وجل .

أما قلّة من الباحثين ، فذهبوا إلى أن الخطأ ممنوع عليه . فهو وإن اجتهد ، لا يمكن أن يلم في إجتهاده بأيّ خطأ ، وبذلك قال الإمامان الرازي والبيضاوي .

قال الإسنوى في شرحه علي المنهاج للبيضاوى :

(والذى جزم به المصنف من كونه لا يخطىء اجتهاده ، قال الامام : إنه الحق . واختار الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقرّ عليه . ونقله الآمدي عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث)(٣٦) .

قلت : وهو الراجح أيضاً عند الحنفيّة ، كما نص على ذلك كل من البزدويّ والسرخسيّ في أصول كلّ منهما ، فقد نص

كلّ منهما على أنه ، ﷺ ، إن اجتهد لا يقر على الخطأ .. وهذا يعني أن الخطأ في أول الأمر ممكن ، ولكن سرعان ما يعود عنه ، بتنبيه الله عز وجل له(٣٧) فعلي هذا المعنى لابدّ أن ينزل قول البزدوى فيما بعد : فاذا كان كذلك ، كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة .

هذا ، وقد يستعظم بعضهم نسبة الخطأ إلى رسول الله ﷺ ، متوهمين أن الخطأ هو الإثم أو الانحراف عن الجادة ، أو نحو ذلك مما ينافي العصمة الثابتة للأنبياء .

غير أن المقصود بالخطأ هنا ، عدم مطابقة اجتهاده لما هو الكمال الثابت فى علم الله تعالى ، وهو لا يتنافي مع عصمته ﷺ . بل هو مأجور عليه . ثم إن الناس مكلفون باتباعه في ذلك ، ما لم ينزل عليه وحي يصرفه إلى حكم آخر ، شأنه شأن الحاكم إذا اجتهد . ولعمري كيف تكون الطاعة التي هي مناط أجر ومثوبة من الله وجل من موجبات الاخلال بالعصمة ، أم كيف تكون مما لا يليق بمكانته عليه الصلاة والسلام ؟

والنتيجة التي ننتهي اليها هي أن أقوال النبي وأعماله الاجتهادية ، داخله في سنته ، فلها من الحجيّة ما لعموم سنته ﷺ ، ويجب على الناس العمل بمقتضاها . فان نزل عليه ﷺ وحي يحوّله عن اجتهاده الذى ارتآه إلى غيره ، فلابد أن يبلغ أصحابه بذلك ، وعلى الناس حينئذ العمل بالجديد الذى وجههم اليه . فهم في الحالين كليهما يأخذون تعاليمهم من النبي عليه الصلاة والسلام

وهذا يعني أن تصرفات رسول الله ﷺ بالنسبة إلى الله عز وجل ، خاضعة لإمكان التصويب وعدمه ، أما بالنسبة للناس فلا تخضع الا لوصف الصحة ، وليس لهم الاقتداء والإتباع .

ولكن قد يرد هنا السؤال التالي :

ما الحكمة في إن يتنكب النبي ﷺ في اجتهاده عن الحق الثابت في علم الله تعالى ، مع أن الله قادر على أن يلهمه الحق منذ البداية ، أفليس ذلك أقرب إلى معنى العصمة ، وأليق برفيع مكانته عند الله وعباده ، من أن يترك يتخبط في الاجتهاد كأي إنسان آخر ، حتى اذا انتهى من اجتهاده إلى قرار وأعلنه في أصحابه ، نزل الوحي يرده إلى الحق أو إلى الأكمل ؟

والجواب أن أقرب هذين الوجهين دلالة على نبوته ، هو أكرمهما في حقه وأليقهما بعصمته ، وسبحان من جعل في مظهر كل تصرف من تصرفاته ﷺ دليلا ناطقا بنبوته .

وانظر ... أرأيت لو أن النبي عليه الصلاة والسلام كلما فكر واجتهد ، بعيدا عن الوحي وتعاليمه ، هُدِيَ إلى الكمال الثابت في علم الله عز وجل ، لضاعت معالم نبوته في غمار إلهاماته الصائبة دائما ، وذلك في نظر كثير من الناس على أقل تقدير ، ولحلل المبطلون نبوته بأنها ليست أكثر من صفائه الفكري وفراسته الصائبة ، مستندين إلى أفكاره واجتهاداته التى تأتى

كلها في ذروة المطابقة للحكمة والحكم الرباني ، ولما ظهر لمعنى الوحي أيّ وصف متميز .

فكان في جليل حكمة الله تعالى وتدبيره ، أن يقطع وحيه عن المصطفى عليه الصلاة والسلام ، في أوقات لعله يكون بأمس الحاجة إلى تلقّي الوحي فيها ، كي تظهر للناس بشريته ، وليتجلي لهم أمانته على الوحي ، وأنه ليس في مقدوره ، وليس شعورا داخليا يساوره ، فلو لم يكن في أدلة نبوته الا هذا الدليل وحده ، لكفي برهانا قاطعا على نبوته وصدقه ، وإنّ المنصف المتأمل ليبصر في مواقفه الاجتهادية هذه ، مصداق قول الله تعالى :

« قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به ، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله ، أفلا تعقلون »[٣٨] .

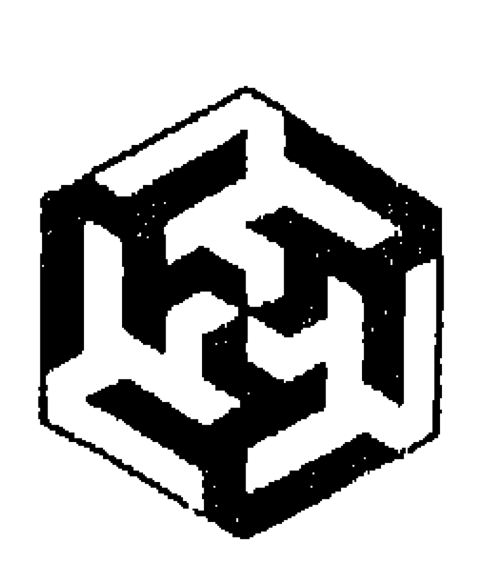
ولقد ظلّ رسول الله يكرر النصيحة لمتبناه زيد بن حارثة ، أن ينهي خصومته مع زوجته زينب ويصلح ما بينه وبينها ، متكئا على ماأخبره الله به من أن زيداً سيطلق زوجه ، وأنه ﷺ سيؤمر بالزواج منها ، تأكيداً لبطلان أحكام التبني وآثاره الجاهلية ، حتى نزل عليه قول الله عز وجل :

« واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله ، وتخفي في نفسك ما الله مبديه ، وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه ، فلمّا قضى زيد منها وطرا زوجناكها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا ، وكان أمر الله مفعولا[٣٩] .

فأيّ دليل ينطق بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى ، وأنّ محمد ﷺ ليس الا أمين الله تعالى لعباده على هذا الكلام ، أقوى من هذا الدليل البين القاطع ؟

تقول عائشة رضي الله عنها : لو كتم محمد ﷺ شيئا مما أوحي إليه من كتاب الله تعالى لكتم « وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشي الناس والله أحق أن تخشاه »[٤٠] .

نسأله تعالى أن يشرّفنا باتباع سنّة حبيبه المصطفى عليه الصلاة والسلام ، وأن يختم حياتنا بأحب الأعمال إليه ، وأن يجعلنا يوم القيامة من الواردين حوضه ، إنّه سميع مجيب ، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .



الهوامش

(١) ذكرنا في كتابنا فقه السيرة هذا التعريف أو نحوه ، في ختام تحليل مفصل لظاهرة الوحي ، مع مناقشة وافية للمذاهب الغربية المختلفة التي أبرزت اهتمام الغربيين بالوحي من حيث هو ظاهرة برزت في حياة محمد عليه الصلاة والسلام ...

(٢) المائدة : ١٥ ، ١٦

(٣) آل عمران : ١٣٧ .

(٤) رواه أبو داود والترمذى .

(٥) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (سنن) .

(٦) الشاطبي ، الموافقات : ٤ /٤ .

(٧) الإمام الشافعي ، الرسالة ، تحقيق أحمد شاكر ، صـ ٧٨ وما بعدها

(٨) النحل : ٤٤

(٩) النساء : ٨٠

(١٠) الحشر : ٧

(١١) النحل : ٤٤

(١٢) النحل : ٤٤

(١٣) رواه مسلم وغيره .

(١٤) الغزالي ، المستصفي : ١٤٦/١ . البخاري ، كشف الأسرار على أصول البزدوى : ٣٧٠/٢ وما بعدها .

(١٥) جمع الجوامع ، شرح المحلي : ٦٦/٢ ، الطبعة الأميرية .

(١٦) الآمدى ، الأحكام : ٨٩/١ وأبو اسحاق الشيرازى مع شرح الشيخ يحيى بن الشيخ آمان ، اللمع : ٣٨٩ السرخسي ، الأصول ، ٨٦/٢ .

(١٧) الأعراف : ٣١ .

(١٨) الشاطبي ، الموافقات : ١٠٨/٢ ، ١٦١/١

(١٩) الأحزاب : ٢١

(٢٠) البناني على جمع الجوامع : ٦٦/٢ ، ط أميرية .

(٢١) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ، القرافي ، صـ ٢٣ ، ٢٤ ، وكتاب الفروق له أيضاً : ٢٠٥/١ .

(٢٢) أنظر خبر هذه الاتفاقية وتفصيلها في صحيحي البخارى ومسلم .

(٢٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذى .

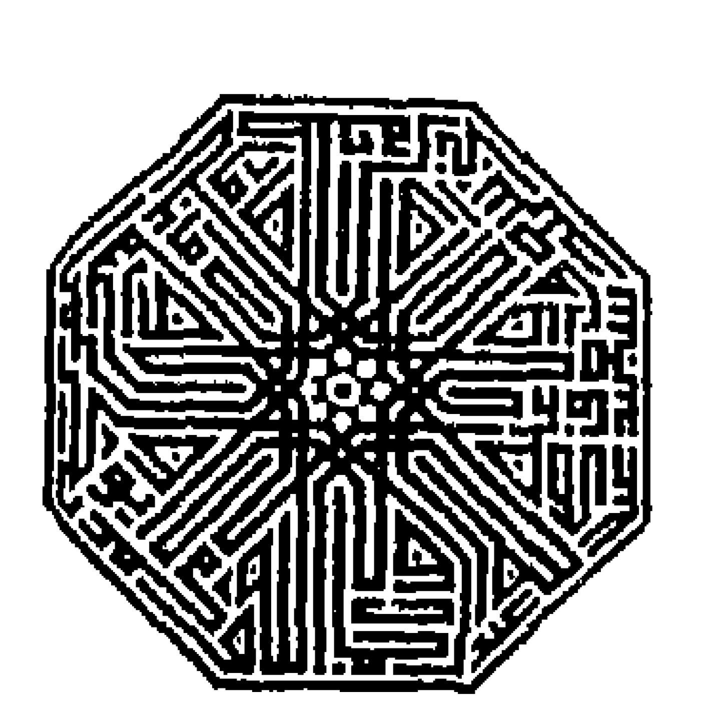
(٢٤) رواه البخارى ومسلم .

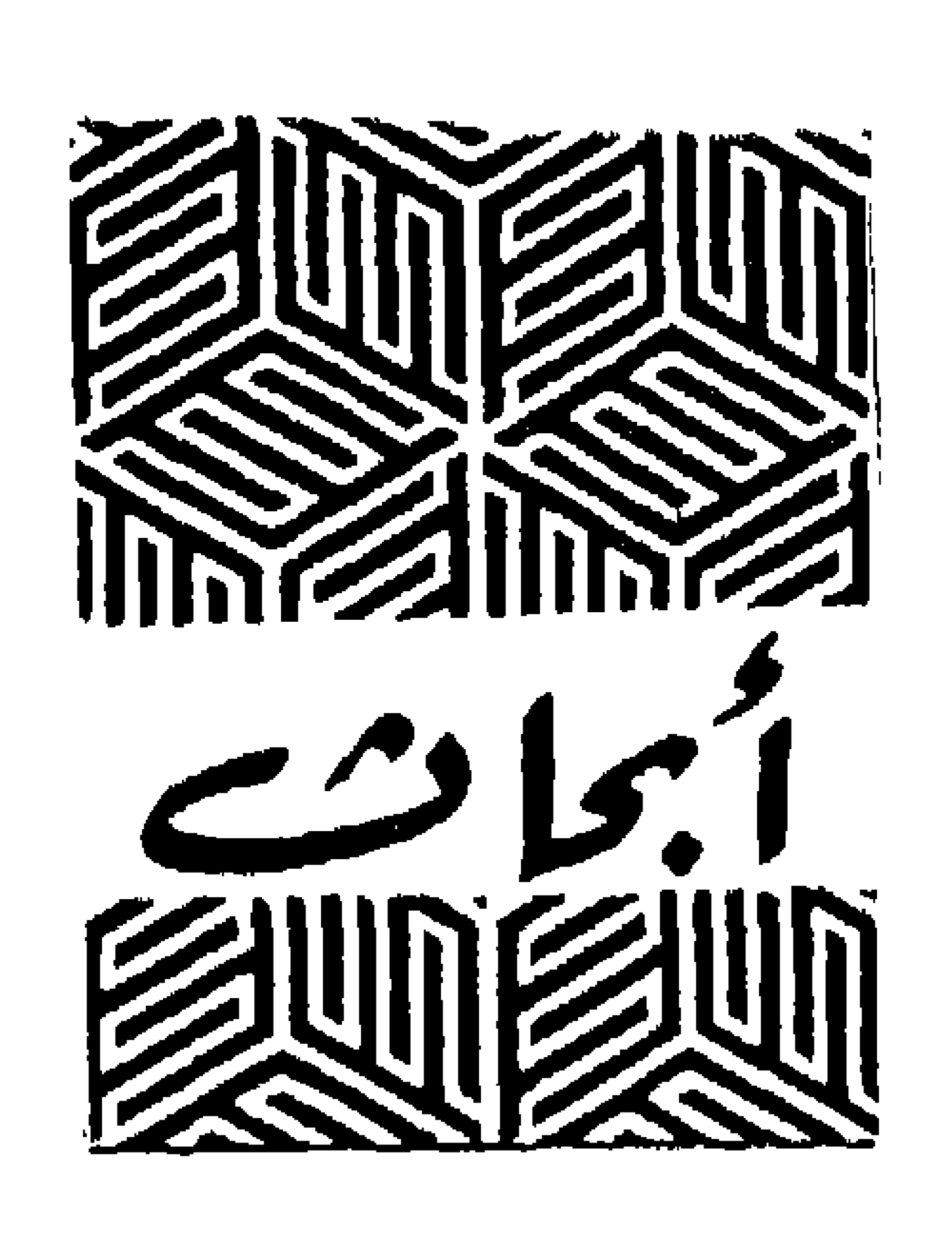
(٢٥) الغزالي ، المستصفى : ٨٦/١ ط بولاق . الدكتور عبد الكريم عثمان ، نظرية التكليف ، صـ ٦٢ ، ٧٧ وما بعدها .

(٢٦) السجدة : ٢٢

(٢٧) النمل : ١٤

(٢٨) ابن الحاجب ، شرح المختصر : ٧٥/٢ ، ط بولاق .
(٢٩) الغزالي ، المستصفى ١٤٦/١ ط بولاق ، ويلحق الحديث الحسن بالصحيح في هذا الصدد .
(٣٠) الحشر . ٧
(٣١) حديث رد عائشة لخبر ابن عمر أخرجه في التيسير عن الستّة الا أبي داود . وأخرجه ابن حجر في تلخيص الحبير بلفظ « ببكاء أهله عليه » وقال هذا حديث متفق عليه .
(٣٢) رواه الشافعي في كتاب اختلاف الحديث صـ ١٩ ، ٢٠ على هامش الأم ج ٧ .
(٣٣) فاطر : ١٨ .
(٣٤) النجم : ٣
(٣٥) البزدوي ، كشف الاسرار : ٣٦١/٣ ، ٣٦٢
(٣٦) النجم : ٣ ، ٤ .
(٣٧) الأسنوى : السّول في شرح المنهاج . ٣٥٧/٤
(٣٨) السرخسي ، الأصول : ٩٥/٢ وأصول البزدوي على هامش كشف الأسرار : ٢١٠/٣
(٣٩) يونس : ١٦ .
(٤٠) الأحزاب : ٣٧





فلسفة إسلامية .. بأى معنى ؟

أ . عبد الحميد يويو

يدخل الحديث اليوم عن « وقفة » تجاه ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » ضمن تجدد حضور وعى هذه الأمة بواقعها وظروفها التى آلت إليها . وككل أمة حين تقف على مشارف أزمة فى عقلها ، فإنها تراجع ذاكرتها ، تاريخها ، ماضيها ، تبحث فيه عما شكل قاعدتها التأسيسية التى انطلقت منها فى بداية تكونها وانتشارها ، ولتعيد قراءة الحاضر على ضوئه ، لفهم المرحلة التى وصلت اليها والأسباب الكامنة خلفها ، وتقوم فى ذات الوقت بالبحث عن أساس لإعادة بناء العلاقة بين الحاضر والماضى ، تهدف هاتين العمليتين : قراءة الحاضر وفهمه على ضوء الماضى ، لإعادة العلاقة بينهما ، إلى مواجهة التحدى القائم بحضور « الآخر » ، وتلازمه فى الوعى المتجدد الحضور .

ومن هذا جملة أسئلة نطرحها لتجديد التفكير فيها: كيف نجدد اليوم هذا الحضور للوعى بما يسمى « الفلسفة الإسلامية » ؟ إلى أى حد يمكن لهذا التجديد أن يبقى بعيداً عن أن يكون رد فعل للتحدى الذى يفرضه علينا « الآخر » ؟ بمعنى : ألا يستدعى القيام بهذا التجديد استحضار « الآخر » دوماً ؟ والتجديد ذاته حتى يكون كذلك ، هل يجب أن يتم من موقع الدفاع أم من موقع الهجوم أم من كليهما ؟ إلى أى مدى كانت أنماط وأشكال التجديد التى تمت إلى الآن مرتبطة بواقع الأمة التى صدرت عنها ؟ والى أى حد ساهمت فى « حل المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى » ؟ .

هذه التساؤلات ــ تاركين أخرى الى حين ــ استوحيناها من جراء نظرنا فيما تم إلى الآن فى مجال « الفلسفة الإسلامية » و« تاريخها » . لم نجد فى هذا « التاريخ » حسب قراءتنا له إلا ردود أفعال أو إجابات من موقع الدفاع على تحديات طرحها « الآخر » وجرنا إليها جراً . فإذا قال

« الآخر » ـ وهو هنا المستشرقون ـ : « ان الفلسفة الإسلامية ليست الا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية » (رينان ، غوتيه ..... E. Renan, L. Gauthier) حملنا معنا أدوات الحفر وذهبنا نبحث عن موضوعات بحثها وتطرق إليها « الفلاسفة المسلمون » ولم يتطرق إليها أسلافهم من اليونان ، فأثبتنا انطلاقاً من ذلك « أصالة الفلسفة الإسلامية » مبرزين جدة الموضوعات المطروحة والمبحوثة ، مستخدمين لهذا الغرض « المنهج التاريخي » و « المنهج المقارن » (ابراهيم مدكور) . وحين اكتشفنا بعد حين أن « الفلسفة الإسلامية » مدينة حقاً للفلسفة اليونانية قلنا : إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية والأصيلة هي تلك التي نجدها في « الاجتهاد بالرأى » ، وفى « علم أصول الفقه » (مصطفى ع. الرازق ، والنشار ...) وحين جاء من اطلع على المناهج الغربية الحديثة ومايتعلق بالتفاعل الحضارى والثقافة كقانون حضارى لامنأى عنه ، أضحى إثبات أصالة للفلسفة الإسلامية كامناً فى طريقة الشرح والتفسير ، والحذف والاضافة : ماذا نفسر ؟ وماذا نحذف ونضيف ؟ وبأى مقياس ؟ فما نثبت ومانحذف أثناء الشرح يتم عن وعى بالمرحلة والحضارة التى يعيش فيها المفسر والشارح ، ويصبح حضور الوعى بالبنية التى تؤسس وتنشىء الخطاب (تفسير ، شرح ...) هو الجواب على من ينكر أصالة هذه « الفلسفة » . وحين تقدمت الأبحاث فى هذا المجال واطلع بعضهم على أهمية « الأيديولوجية » ودور « الأجهزة الأيديولوجية للدولة » وبنية « اللاشعور » الثاوية خلف كل إنتاج فكرى واستقلالها التام عن الأحداث والمعارك الفكرية والفلسفية صار البحث عن « أصالة للفلسفة الإسلامية » ليس فى جدة موضوعاتها أو فى طريقة الشرح والتفسير والوعى بالمرحلة التاريخية والحضارية ، أى لم يعد البحث عن « الأصالة » فى المادة المعرفية لهذه الفلسفة بل فى « التوظيف الايديولوجى » للمادة لمعرفية ذاتها فالأصالة إذا هى هذه الوظيفة الأيديولوجية التى أدتها ولعبتها هذه الفلسفة ، التى لاتختلف كثيراً عن أصلها اليونانى فى الحضارة الإسلامية .

تلك أمثلة استقيناها دون حصر لأشكال ردود الفعل تجاه إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية . نقول أنها ردود فعل من موقع الدفاع لأننا لم نختر ساحة المعركة ولا توقيتها ولا موضوعها ، بل لم نفكر ولو للحظة فى أن ندخل معركة قد رتبت مقدماتها ونتائجها . ولم يتعلق الأمر فقط بالجانب « الفلسفى » بل تعداه إلى بقية الجوانب الأخرى المرتبطة بالعقيدة والسيرة والتاريخ والحضارة وكل الإنتاج الفكرى والإبداعى لدى المسلمين . إن « الآخر » حاضر دوماً ، ويتم استحضاره دوماً عند كل مواجهة للدفاع . والسؤال الذى يعود بالحاح : ردود الفعل هذه بهدف اثبات « أصالة للفلسفة الإسلامية » هل كانت

فى ذات الوقت ترتبط بمشكلات الأمة الإسلامية ؟ بتعبير آخر : هل إثبات « الأصالة » على هذا المستوى أو ذاك ، بالأساليب المستخدمة حتى الآن لدى الباحثين والمؤرخين فى ميدان « الفلسفة الإسلامية » هو الذى سيؤدى بهذه الأمة إلى إيجاد الحلول للمشاكل التى تعانى منها ؟ أم أن ذلك الجهد فى الإثبات « للأصالة » على هذا المستوى أو ذاك لم يزد تلك المشكلات الا تأصيلاً ؟ .

نعم ، إن الذين قاموا ويقومون بردود الفعل هاته لإثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » يهدفون من وراء ذلك إلى إيجاد ما يمكن استلهامه من تاريخها لتحقيق المعاصرة وتجاوز « التأخر التاريخى » الذى يفصل هذه الأمة عن ماضيها من جهة وعن « الآخر » من جهة أخرى : فتحقيق « المعاصرة » لا يتم إلا بالانخراط فى العصر وإيجاد مكان يليق بنا فيه أمام بقية القوى والمجتمعات التى دخلت فى هذه المرحلة من التاريخ . ومن هنا فإن « المعاصرة » بهذا المعنى تكمن فى إيجاد « الارهاصات الأولية » لما به تحققت « المعاصرة » لغيرنا ، أى البحث عن « المفاهيم » التى أصلها « الآخر » فى فلسفته وحضارته اليوم ، لدى « الفلاسفة المسلمين » الذين سعت طموحاتهم إلى بناء هذه « المفاهيم » وتأسيسها بوعى أو بغير وعى ، وغالباً ما كان بدون وعى حسب بعض « القراءات المعاصرة » لهذا الإنتاج الفكرى . ولهذا السبب نجد أن المهمة التى ندب لها أنفسهم الباحثون والمؤرخون داخل حقل « الفلسفة الإسلامية » اليوم تكمن فى إيجاد « النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية » وفى تقديم « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط » والعمل « من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية » وفى أكثر من ذلك : فى البحث عن الآليات والميكانزمات التى تتحكم فى « العقل العربى » وتمنعه من الانطلاقة فى سبيل تحقيق « المعاصرة » المنظور إليها من خلال « المفاهيم » التى تؤسسها ، فيجب بالتالى القيام بـ « نقد العقل العربى » وبيان المعوقات الفكرية والمعرفية التى كانت من طبيعة هذا العقل فى تكوينه فى عصر التدوين . ومن هنا الدعوة إلى « تدشين عصر تدوين جديد » يقوم على إبراز « الفلسفات » التى تتحقق بها هذه « المعاصرة » المؤسسة على « المفاهيم » التى بدونها تبقى منعدمة . ومن هنا ضرورة القيام بعملية « انتقائية » شاء ذلك الباحثون أم أبوا ، داخل حقل الفكر العربى الإسلامى فما به تتحقق « المعاصرة » اليوم من داخل ذلك الحقل الفكرى هو « عقلانية ابن رشد » و « علمية ابن خلدون » بل وماديته فى البحث الاجتماعى والثقافى ، و « تقدمية » ابن حزم الظاهرى فى فهم النص و « قراءة » الشاطبى المعاصرة للأصول ، مع هاته « الفلسفات » يجب أن يتم التواصل والحوار ، وبهؤلاء تتحقق

« المعاصرة » لأنهم أسس الأصالة ومكمن الهوية الحضارية التي نريد استعادتها ، وليس « الغزالى » و « ابن سيناء » و « الفارابى » و « الكندى » و « الشافعى » و « البقلانى » و « الأشعرى » ...

بتعبير آخر : إن « الأصالة والمعاصرة » تتحققان بالتوصل مع الفكر المغربى الأندلسى الذى حقق « قطيعة ابستمولوجية » مع « الفكر المشرق » ، ليس ذلك فحسب ، بل أن « المعاصرة » اليوم والتى حققها « الآخر » إنما كانت انطلاقاً من هذه « الفلسفات » التى إطلع عليها هذا « الآخر » فى المغرب والأندلس خاصة . فهذه « الفلسفات » تشكل الوجه « المشرق » الذى به تحققت « المعاصرة » « للآخر » فى مقابل الوجه « المظلم » الذى كان « العائق » فى سبيل انطلاقة العقل المغربى نحو تحقيق التواصل بين ماضيه وحاضره من أجل المستقبل الذى حققه « الآخر » فالإجابة عن « إشكالية الأصالة والمعاصرة » تكمن فى هذا التواصل بين تلك « الفلسفات » والعصر الحاضر المتحقق . بهذا المعنى فإننا نرى الحاضر فى الماضى ونقرأ طموحاتنا فى تلك « الفلسفات » : فبعثها وإحياؤها وتجديدها هو الذى يحقق لنا « الحلم » الذى يراودنا منذ أزيد من قرن ونصف .

إن هذه القراءة أو غيرها التى ترى أن الإجابة عن هذه الاشكالية تكمن فى تقديم دراسات وترجمات للفكر المعاصر الذى عرف مرحلة كتلك التى نمر بها نحن اليوم فى العالم العربى والإسلامى ، وبالتالى يقدم لنا الحلول والمواقف التى وقفها فى تاريخه وماضيه مؤسسا مناهج للتأويل وتقنيات للدراسة ، دراسة النصوص وموضعتها وتاريخنا بتحليل الشعور وربطه بالواقع الاجتماعى الذى صدر عنه ، الشيء الذى يسمح بإعطاء مكان جديد لمفاهيم قديمة حسب العصر والظرف التاريخى الذى نمر به ، إن لهذه القراءة وتلك التى أشرنا إليها آنفاً تصبح بدورها قد أنجرت إلى ساحة المعركة التى رسم « الآخر » معالمها ويبقى السؤال : بما تختلف هاتين « القراءتين » عن غيرهما من « القراءات » المتقدمة عليهما فى الزمان والمكان ؟ والجواب : إنهما كغيرهما من القراءات تنطلقان من نفس الفضاء الفكرى الذى يشكل بنية الآخر ، وإن كان هناك من تمايز فهو فى المناهج والمفاهيم التى تستخدمانها دون غيرهما من القراءات الأخرى . وهذا يدل على أن أية قراءة لما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » إنما تكون معاصرة لذاتها ومتقدمة على سواها فى عالمها ، باستمدادها من آخر التطورات التى عرفتها المناهج والمفاهيم المنتمية والمنبثقة من الفضاء الفكرى لـ « الآخر » . وعلى سبيل المثال : إن الأستاذ « الجابرى » فى دراساته وأبحاثه يصوب سهام نقده نحو كل من سبقه فى تأسيس خطاب حول الفكر العربى الإسلامى ، أو لنقول حول

« التراث » ويسم كل أولئك « بالسلفية » : « السلفية الإسلامية » و« السلفية الماركسية » ... سلفيات : بمعنى أن لكل تيار من هذه التيارات سلف مرجع ، تستمد منه أسس دراساتها وقواعد بنائها للتراث ، فهو ينقد استخدام « القوالب الجاهزة » رافضاً بذلك ذلك الفهم الآلى والميكانيكى لـ « الجدلية الماركسية » وماديتها التاريخية ويدعو فى مشروعة « نقد العقل العربى » إلى أن تصنع « القوالب محلياً » . صحيح أن كل تيار من تلك التيارات السلفية تستمد مناهجها ومفاهيمها من سلفها وخطؤها أنها تفعل ذلك بشكل آلى ولو انتسبت كما هو الحال عند « تزينى » و « مروة » إلى الفكر الماركسى الجدلى أو إلى العلمية والتاريخانية الغربية كما هو الحال عند « العروى » مثلاً . والسؤال الذى يرد بصدد الحديث عن أبحاث الأستاذ « الجابرى » هو التالى : هل ينطلق الأستاذ « الجابرى » من سلف ؟ وما هو ؟ بتعبير آخر : من أين يتكلم الأستاذ « الجابرى » ؟ بِمَ يتأسس خطابه ؟ ما هى شروط القول التى ينطلق منها وتحديد مجال وحقل تفكيره والتعبير عنه ؟ نطرح هذه الأسئلة بصدد أبحاث الأستاذ « الجابرى » ، لأننا نعلم جميعا أنه ليس هناك إنطلاقة من « فراغ » ، من « الصفر » .

حين نقرأ « العروى » نكتشف خلفه « غرامشى » قابعاً بين الأسطر والفقرات التى خطها قلمه وكذا فهم هذا الأخير لـ « الماركسية » ومحاولة النظر إليها وفهمها وتأويلها حسب الظروف التى عرفتها إيطاليا فى عهده . ومن هنا نفهم دعوة « العروى » إلى تأسيس « ماركسية عربية » . وحين نقرأ لـ « مروة » و « تزينى » فلا نحتاج إلى عناء كبير للكشف من خلال المقدمات النظرية الطويلة التى يصدران بهما أبحاثهما عن « الفلسفة » التى يتبنيانها و « المنهج » الذى يستخدمانه . والفرق بينهما أن أولهما يقرأ التراث العربى الإسلامى بالتأويل « السوفياتى » للماركسية والآخر بتأويل « ألمانيا الشرقية » لها . وإذا قرأنا للأستاذ « حنفى » فإنه سرعان ما نقف على (المنهج الفينومينولوجى) الهوسرلى (نسبة إلى الفيلسوف الألمانى هوسرل) والمواقف السبنوزية (نسبة إلى باروخ سبينوزا اليهودى الهولندى) من الدين والتراث عامة (الدين والتراث الغربيين) .

أما حين تقرأ للأستاذ « الجابرى » فأنت أمام جبل الابستمولوجية المعاصرة . ومن هنا صعوبة تحديد المرجع الفيلسوف الذى يوجه أبحاثه ، بل نجد أن المرجع هو الابستمولوجية المعاصرة بأكملها وفى كل ميدان من ميادين البحث المتعلق بالعلوم الإنسانية : من علم النفس (بياجى) من التحليل النفسى (فرويد ، يونغ) من الفلسفة (كانط ، هيجل ، ماركس ، نتشه ، فوكو ، ديردا ....) من الأنتروبولوجيا ، (كلود ليفى

ستراوس ...) . إن مفاهيم ومناهج هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين تجد مكانها فى نص « الجابرى » محاولاً من خلالها وانطلاقاً منها تأسيس « منهج » ونحت « مفاهيم » مستمدة كما يقول هو نفسه من وحى الموضوع الذى يدرسه والثقافة التى يتعامل بها . إنه التحرر من « القوالب الجاهزة » ومحاولة صناعة « قوالب محلية » والسؤال الذى نود طرحه مرة أخرى بصدد أبحاث الأستاذ « الجابرى » هو التالى : هل صحيح أنه لا يمكن لنا اليوم التفكير فى موضوعات ومشكلات مرتبطة بالعالم الإسلامى إلا من خلال الحقل المفاهيمى الذى تنتمى إليه الفلسفة الغربية المعاصرة ؟ أحقاً لا يمكن أن « نتنفس » إلا من خلال هذه المفاهيم والفلسفات كما يقول هو نفسه ؟ أن الأستاذ « الجابرى » وهو يقوم بمحاولة « نقد العقل العربى » وتفكيك « الخطاب العربى المعاصر » لم يطرح السؤال المتعلق « بنسبية المفاهيم » التى يستخدمها وهو يقوم بعمليتى « النقد » و « التفكيك » : إلى أى حد يمكن إستخدام مفاهيم مجردة عن « تاريخيتها » ومفصولة عن سياقها كنماذج صقلتها تجربة حضارية معينه ؟ هل يمكن اعتبار هذه « المفاهيم » فوق الزمان والمكان ؟ ومهما أشار وأكد « الجابرى » على أنه لا يتبع فيلسوفاً ما « حذو النعل بالنعل » فإنما يلح طرحه هو : هل يمكن تأسيس منهج للدراسة والبحث انطلاقاً من جملة مفاهيم ومصطلحات تنتمى إلى حقول معرفية متعددة ومختلفة ؟ ولعل السؤال الأساسى هو : أية « أصالة » لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كانت ستتم على حساب مفاهيم ومناهج خارجة عنها ولا تنتمى إلى فضائها الفكرى والحضارى ؟

إن هذه التساؤلات حول أبحاث ودراسات الأستاذ « الجابرى » ليس الهدف منها الوقوف عند كل ما يمكن أن نوجهه كملاحظات وإنتقادات لأبحاثه ، فلذلك مجال آخر غير هذا المجال ، إنما أردنا من ذلك الإشارة إلى أبحاثه خاصة لأنها تكتسى طابعاً متميزاً عن غيرها من الأبحاث حتى الآن فى حقل الدراسات العربية الإسلامية وما يتعلق بها .

إن ما يلاحـــظ بصدد هذه « القراءات » التى أشرنا إليها أو تلك التى لم نشر إليها فى هذا البحث هى أنها وقعت الاشكالية العامة التى تبحثها وتدرسها أعنى « إشكالية الأصالة والمعاصرة » ، دون أن تسائل نفسها عن ظروف النشأة للقيام بالمراجعة وتصحيح المسار . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، هناك إتفاق عام وتام على أن « الفلسفة الإسلامية » هى تلك التى يمثلها « الفلاسفة المسلمون » ، فلم يقف أحد عند مساءلة صحة هذه الدعوى وهذا الإتفاق حول تسمية ذلك الإنتاج « الفلسفى » لدى المسلمين بأنه « فلسفة إسلامية » . إن الالتباس والغموض الذى تؤدى إليه هذه التسمية يوقع الكثير من الباحثين فى تناقض وازدواجية عن وعى أو عن غير فهم

لذلك . إننا لا نطرح هنا تلك الاشكالية التى سبق وأن طرحها المستشرقون حول تسمية هذا الإنتاج : هل هو إسلامى أم عربى أم عربى إسلامى ؟ إن بعض الباحثين والدارسين يتعامل مع هذه « الفلسفة » على أنها عربية إسلامية لأنها كتبت باللغة العربية من جهة ، وفوق أرض أو فى فضاء حضارى أنشأه الإسلام دون أن يعنى ذلك أنه قام بالإسلام أو من أجله

ونحن اليوم كمسلمين بالفعل ، إذ نحاول القيام بـ « وقفة » تجاه ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » من جهة ، وبهدف تحقيق إعادة بناء لـ « الفلسفة الإسلامية » بالفعل من جهة أخرى ، فيجب أن نحدد المفاهيم والمصطلحات التى نستخدمها والقراءة الممكنة ، والتى تعكس بحق تلك « الفلسفة الإسلامية » لتاريخ الإنتاج الفكرى لدى المسلمين ، قراءة تعتمد الأسس والمنطلقات لا للإنتاج الفكرى فحسب بل حتى لـ « الكل الحضارى » الذى انبثق وانبنى على هذه الأسس والمنطلقات .

فى اعتقادى أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » هو حديث عن تلك الرؤية أو النظرة التى أسسها الإسلام كدين فى قلوب وعقول المؤمنين به ، بمعنى : أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » لا يجد له موضعاً فى الفكر العالمى إلا إذا إنطلق من الإسلام كقاعدة تأسيسية له . ومن هنا فإن هذه« الفلسفة الإسلامية » ستتميز عن غيرها من « الفلسفات » بكونها تستند إلى قواعد ومبادىء وحدود يرسمها هذا الدين للمؤمنين به ، فلا يصبح أى بحث وفى أى ميدان ، ولو صدر عن مسلم ، « فلسفة إسلامية » ، فقط لأنه تم التفكير فيه فوق أرض عرفت الإسلام وحضارته . إن المرجع الأساسى الذى يحتكم إليه حينئذ هو الإسلام أى « النص » فللنص سلطته وهو يرسم المعالم ويضع الحدود التى يجب البحث داخلها لا خارجها والنص الوحى يعلم الباحث ويعلمه أن البحث فى هذا الميدان أو ذاك لا طائل من ورائه إذا كان لا يعود بالنفع والمصلحة على الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء . وإن نظرة فاحصة على تاريخ ما سمى إلى الآن بـ « الفلسفة الإسلامية » تجعلنا ندرك أن « البحث الميتافيزيقى » لا طائل من ورائه ، وإن هذه « الفلسفة الإسلامية » لم تجد لها موطناً لتأصيل ذاتها وأحداث التطورات والثورات التى عرفتها أوروبا بعد ذلك إلا حين انتقلت إليها ، أو نقلت إليها . والسبب لا يعود إلى أن « الفلسفة الإسلامية » لم تستطع أن تقف مرة أخرى بعد الضربة القاضية التى وجهها إليها « حجة الإسلام » فى زمانه .

وإن عداء المسلمين وفقهائهم للفلسفة الداخلية ولعلوم الأوائل وجد قبل « الغزالى » وبعده . وإنما يكمن فى أن « الفلسفة الإسلامية » هى فى الأصل فلسفة يونانية عرفت طريقها إلى أوروبا التى وجدت فيها هذه تراثها ، تاريخها كى تواصل معه وتحاوره وتعيد بناءه

وتأسيسه . لم تأخذ أوروبا الفلسفة الإسلامية اليونانية فحسب بل أخذت « علـم » المسلـمين ومنهجهـم « التجريبى » الذى أسسوه وبنوه والذى وجههم إليه الإسلام حين رسم لهم حدود البحث و « التجربة » فكما أخذت من « الفلسفة الإسلامية » ما يتواصل مع تراثها وماضيها . أخذت من « علم » المسلمين ما يتناسب ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان القائمة على الحس والتجربة ، حتى أصبح العلم لديها هو الأساس والمعيار لكل شيء بخلاف مكانته التى كان يحتلها فى نظر العالم المسلم الذى يستنير فى أبحاثه وتجاربه بهدى الإسلام وقواعده النظرية التى رسمها له . وهذا الذى يفسر لنا المحاولات القائمة اليوم على إحياء هذه « الفلسفات » دون أخرى على أنها « معاصرة » لنا لأنها كانت « الفلسفات » التى أخذتها أوروبا وأحدثت بها ثوراتها الفكرية والعقلية والعلمية . ومثل هذه المحاولات تنبنى وتنطلق من أساس أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة يخضعان للتقدم والتطور نحو الأمثل والأفضل ، فلا يمكن وفق هذا المنظور إلا أن نستعيد تلك الفلسفات التى انتقلت إلى أوروبا وكنا نحن أحق الناس بها . إن هذه القراءة لتاريخ الفلسفة والعلم تغفل أن لكل حضارة « نواتها » التى تتمحور وتتمفصل حولها المبادىء والقواعد التى ينبنى عليها الإنتاج الفكرى لدى حامل لواء تلك الحضارة .

إن تراث أوروبا الفلسفى وغيره هو تراث اليونان بشهادة كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين (هيجل ، نيتشه ، هوسرل ، هيدجر .... إلخ) . فبالإضافة إلى أن هؤلاء لم يعترفوا بفضل المسلمين فى ما قدموه لهذا التراث اليونانى من خدمات (شرح ، تفسير ، تأويل ، نقد ، نقض إحياء ، إعادة بناء ...) فإنهم استفادوا منها أيما استفادة ، والذين يشاهدون اليوم فضل المسلمين على أوروبا ويحاولون فى نفس الوقت ـ وبتحسر على عصور « الانحطاط » ـ أن يبعثوا تلك الفلسفات التى قامت بها عليها أوروبا إنما يقعون دون وعى منهم ولا إدراك فى شراك « المركزية الأوروبية » التى ترى أن المسلمين لم يكونوا إلا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا . ذلك لأن قراءة الإنتاج الفلسفى لدى « الفلاسفة المسلمين » إنما يتم بإدوات ومناهج ومفاهيم تنتمى إلى فضاء « الآخر » من جهة ، ومن جهة أخرى أن تلك « القراءة » إنما تهدف إلى وصل الماضى بالحاضر ، والحاضر هنا هو « الآخر » ، أى وصل « الفلسفة الإسلامية » بمفهوم « الفلسفة » اليوم فى أوروبا ، أو بتعبير آخر ، وصل مفاهيم الحاضر بارهاصاتها فى الماضى . وليس هذا فى اعتقادنا إلا تكريس « للمركزية الأوروبية » التى أشرنا إليها . ويبقى السؤال : أية أصالة لهذه « الفلسفة الإسلامية » أن كان الغرض فصلها عن محيطها وتاريخها وربطها بتاريخ ومحيط

« الآخر » الذى يمتد من اليونان إلى اليوم ؟

لهذه الأسباب مجتمعة نرى أنه لا يمكن تسمية إنتاج « الفلاسفة المسلمين » فى هذا الحقل بـ « الفلسفة الإسلامية » . بتعبير آخر ، إن الذين مثلوا حتى الآن ما يسمى بـ « الفلسفة الإسلامية » فى الحضارة الإسلامية والذين كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا ، ليسوا هم الممثلين الحقيقيين لما يمكن أن نسميه حقاً « فلسفة إسلامية » ، أى نظرة وتصوراً خاصاً بالإسلام وحضارته وتاريخه ... لم يكن هؤلاء إلا تلامذة اليونان وممثلين للعقل اليونانى . وما « إشكالية التوفيق بين العقل والنقل » كما يعرضها الباحثون اليوم فى هذا المجال وعدم القدرة على حلها وفك عقدها إلا دليلاً على أن « العقل » هنا هو « العقل اليونانى » وأن « النقل » هو « النص القرآنى » . وشتان بين وضع « العقل اليونانى » وروح « النص القرآنى » ..

فى سياق آخر لهذا الحديث نقول : إن ما سمى بالفلسفة الإسلامية ما هو إلا فلسفة العقل اليونانى : العقل الأرسطى العقل المطلق صاحب المبادىء والقواعد المطلقة العقل الذى لا يحتاج إلى « التجربة » بالمعنى « العلمى » لهذه الكلمة لأن مبادئه تتطابق مع مبادىء الطبيعة . الشىء الذى يذكرنا بقواعد الجدل لدى الماركسية حين تتحدث عن « ديالكتيك الطبيعة » والجدل فى التاريخ والمجتمع ، رغم بعد « المسافة » بين « أرسطو » و « انجلز » ..

هذه « الفلسفة الإسلامية » إذاً ليست هى « فلسفة الإسلام » وفلسفة « العقل الإسلامى » ووضعه فى تاريخ المسلمين والحضارة الإسلامية . ومن هنا نرى مع أحد الباحثين أن خير من يمثل « العقل الإسلامى » فى الحضارة الإسلامية إنما هو أمثال « الغزالى » وليس أمثال « ابن رشد » . لا نريد هنا أن ندخل فى جدال ونقاش بين أنصار هذا وأنصار ذاك ، بقدر ما نريد أن نبين أن « الغزالى » وبالرغم من كل ما يمكن أن نؤاخذه عليه فى فلسفته ونزعته « التصوفية » فإنه يظل بحق أحد الذين وضعوا دعائم هذا « العقل » وحدد حدوده ورسم معالمه . « فالغزالى » الإمام « الأشعرى » بقيامه بتلك المهمة فتح الباب على مصراعيه أمام الباحثين المسلمين لدراسة الواقع الاجتماعى والتاريخى بدل البحث الميتافيزيقى والغيبى . إن ذلك الوضع للعقل لدى « الغزالى » هو الذى جعل من « ابن خلدون » باحثاً يقيم الدنيا ويقعدها بمقدمته ، ولا تزال مقدمته وتاريخه مثار الجدال والنقاش بين الأنصار والخصوم ، وبين أولئك الذين يرون فيه « مادياً تاريخياً » و « ماركسياً قبل ماركس » أو يرون فيه رجلاً « متقدماً » على عصره ويحاولون بيان « المعقول واللامعقول » فى فكرة ، وبين أولئك الذين يرون فيه النموذج التطبيقى لما يريده الإسلام من أبنائه وعلمائه . ليس « ابن

خلدون » الأشعرى تلميذاً « لابن رشد » بل هو تلميذ « للغزالى » الأشعرى ، وما محاولات بعض الباحثين أن يربطوا بين « ابن خلدون » و « ابن رشد » إلا ضحايا « المنهج البنيوى » الذى يستخدمونه والذى به يرون أن « ابن خلدون » و « ابن رشد » ينتميان إلى « ابستيمية واحدة تختلف عن « الابستيمية » التى خضع لها « الغزالى » و « ابن سينا » والفكر المشرقى كله . ولا أدل على ما نقول من أن نراجع المقدمة لنقف على مدلول « المفاهيم » التى يستخدمها « ابن خلدون » : العقل ، الغيب ، الفلسفة ، العادة ، المعرفة .... إلخ . إن دلالات هذه المفاهيم تلتقى مع تلك التى يسبغها عليها « حجة الإسلام » وتبتعد بالمقابل عن تلك التى يسبغها عليها « فقيه قرطبة » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن موقف « ابن خلدون » من فلسفة ابن رشد » يبين فيه إنحيازه « للغزالى » أكثر من تقربه من « ابن رشد » . وأخيراً أن موقف « ابن رشد » من الأشاعرة والمذهب الأشعرى من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تفصيل . وإذا علمنا أن « ابن خلدون » أشعرى المذهب أدركنا مدى المسافة التى تفصل بين الرجلين . ولسنا هنا ـ كما قلنا عن غيره من قبل ـ فى موقف عرض فكر « ابن خلدون » بقدر ما سعينا إلى محاولة بيان أوجه التقارب الممكنة بينه وبين « الغزالى » وأوجه التباعد الممكنة بينه وبين « ابن رشد » . وفى هذا الصدد يمكن الحديث أيضا عن أوجه تقارب بين « ابن رشد » المغربى الأندلسى المالكى ، و « ابن تيمية » المشرقى الحنبلى وذلك بهدف بيان أن « القطعية الابستيمولوجية » التى يلجأ إليها أحد الباحثين بين المشرق والمغرب ليست إلى الحد الذى يريد أن يرفعها إليها (الأستاذ « الجابرى ») إنما يمكن ملاحظته بصدد ما صدر من مؤلفات عن « ابن خلدون » وما أقيم حوله من مهرجانات وندوات ، من تونس إلى بغداد ، والرباط ، هو أنه لم يدرس « ابن خلدون » من « منظور إسلامى » ليكشف لنا عن دور « علم أصول الفقه » و « علوم الحديث » و « الجرح والتعديل » لدى المسلمين وتأثيراتها على فكر « ابن خلدون » المسلم . إن بيان أوجه التأثير هاته تعطينا الإجابة الكافية عن تلك التساؤلات حول إشكالية ابن خلدون وابستيمولوجيته التى ـ حسب بعض الأطروحات الجامعية ـ لم تتجاوز « الابستيمولوجية الأرسطية » ولا « مفاهيمها » ، بل ظلت تفكر داخل الاشكالية ، ذلك لأنه لا يمكن أن نجزم بأن السابق فى البحث فى هذا الميدان أو ذاك يمكن أن يأتى بعلم جديد ، لم يظهر إلا بعد قرون عدة ، إنها نظرة « التقدم التى تحكم الفكر وتاريخه ، حسب هذه الدراسات وغيرها !

إن أية « وقفة » مما سمى حتى الآن « بالفلسفة الإسلامية » لابد فيها من

استحضار « العلاقة » التى كانت قائمة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، وذلك بهدف بيان أوجه التقارب بينهما ، وأوجه التباعد والتناقص الحاد بينهما وبين « النص الإسلامى » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أن هذه الوقفة ستجعلنا نبحث عن « الأسس » التى يجب أن تقوم عليها فلسفة إسلامية بحق ، والمعنى الذى يمكن أن نعطيه لها . والسؤال الذى نطرحه بهذا الصدد هو : بأى معنى يمكن الحديث عن فلسفة إسلامية .

لقد عرضنا من قبل الاجابة على هذا السؤال حين تحدثنا عن وضع العقل فى الحضارة الإسلامية عن الغزالى وابن خلدون فالفلسفة الإسلامية هى التى تتوجه فى أبحاثها ودراستها إلى الواقع الاجتماعى والتاريخى ، إلى الفرد والمجتمع والحضارة ، لتدرسه وتبحثه . وتستقى منه فرضياتها وتجربها على ذلك الواقع والتاريخ إن هذه الفلسفة الإسلامية هى التى أخذتها أوروبا عن المسلمين وسكتت عنها ، ولم تبرز إلا أخذها للفلسفة الإسلامية / اليونانية . فبناء وإعادة بناء للفلسفة الإسلامية اليوم يجب أن يتم بالرجوع إلى ذلك التصور ومن يمثله والذى يقوم على التجربة وشروط البحث العلمى والموضوعية المطلوبة فى كل بحث ودراسته . وأوروبا اليوم ، إنما هى أوروبا العلم والبحث العلمى . فليست فلسفة ابن رشد ، والفارابى ، وابن ماجة وابن طفيل هى التى تجعلنا تستنير بتصورها عن العلم والبحث العلمى الذى ينتمى إلى تصور اليونان والبحث العلمى . بالمقابل فإننا بالفلسفة الإسلامية الحقة نستطيع أن نعيد النظر فى المسار الذى اتخذه العلم فى أوروبا اليوم ، للخروج من أزمته والتى تنعكس على المجتمع والتاريخ والحضارة التى تعرفها أوروبا اليوم ، طارحين جانباً تصور أوروبا اليوم عن الفلسفة ومفاهيم التقدم والتطور فى المجتمع والتاريخ والحضارة .

يجب إذاً من أجل إحياء فلسفة إسلامية إعادة قراءتها على ضوء النص الإسلامى وأن نقف على الشروط التى تجعل تلك الفلسفة ممكنة اليوم ، ووصفها بأنها « إسلامية » .

إن الدين / الإسلام جاء به رسل وأنبياء لرسم ونشر تصور عن الكون والحياة والإنسان ، ولو ترك ذلك للإنسان لما توصل إلى إجابات تامة وشافية للأسئلة التى يطرحها حتى الآن بعيدا عن تلك « الهداية » التى تطلعه على بداياته ومصيره . إن هذه الهداية « فلسفة » بها يمكن أن نجيب عن كثير من الأسئلة / الإشكاليات التى يطرحها العلم والعالم المعاصرين ، وبها يمكن أن ندرك الأسباب العميقة وراء عدم قدرة العلم والفلسفة اليوم عن تقديم إجابات للأسئلة القديمة ــ الجديدة .

إذا ألقينا اليوم نظرة فاحصة على الإنتاج الفلسفى والعلمى فى العصر الحاضر ، نجد أنه لم يستطع أت يخرج الإنسان المعاصر

من « الأزمة » التى يعانى منها ويعيش فيها . إن إشكالات العلم والفلسفة تكمن فى أنها بعيدة عن المعرفة الحقيقية بالإنسان قديماً وحديثاً . فلا الفيزياء (رونى توم ، فيرابند ، برنارد دى اسبانيا ، كارل بوبر ، بريجوجين ، ريفز ، فيمان ، وأخيرا هوكنغ ...) ولا البيولوجيا (مونود ، جاكوب ، تستار ، لابورى ، ولسون ، بنفنست ، موذان ، وغيرهم ....) ولا الفلسفة (ماركس ، نتشه ، هيدجر ، مدرسة فرانكفورت ، فوكو ، كانجلم ، التوسير ، دولوز ، ديريدا ريكور ، غادامير ، ليوتار ، وغيرهما ..) ولا الانتربولوجيا (لفى ستراوس ، شالينغ ، لوفور ، كلاستر...) ولا السوسولوجيا اليوم (بورديو ، دومون ، بالانديه ...) فلاهؤلاء ولا أولئك ، إذا اكتفينا بهذه العلوم ، بقادرين على الإجابة على الأسئلة التى طرحت حول الإنسان من جهة وعلى تقديم الحلول الناجعة للأمراض الأجتماعية والمشكلات الأخرى فى ميادين ما يسمى « بالعلوم الإنسانية والاجتماعية » من جهة أخرى .

أن الانغلاق والانطواء على الفهم « الغربى » و« المركزى » للعلوم وفلسفتها يجعلنا لا نقف على ما يجرى فى الواقع الاجتماعى والتاريخى بأوروبا والعالم أجمع اليوم ، نظراً إلى أن الحضارة اليوم قد بسطت بتقنيتها سيطرتها على كل العالم كما يرى بحق « هيدجر » و « سيرج لاتوش » وغيرهما .

فمن شروط إعادة بناء الفلسفة الإسلامية اليوم هو الوقوف على هذا الإنتاج الفكرى الغربى موقف الناقد والمستوعب الذى ينطلق من منطلقات النص الإسلامى الذى يرسم الحدود والمعالم للتفكير السليم البعيد عن الشطط والداعى إلى أهمية « القيم » ودورها فى تحديد المسار الصحيح للفكر والعلم وبناء التاريخ والحضارة على أساس يتوافق و« فطرة » الإنسان ولا يتعارض لخلق « الأزمة » و« التناقض الوجدانى » و« الصراع » الحاد بين الأنا والكون الذى يحيا فيه كما هو الأمر فى الفكر الغربى منذ عصر « النهضة » و« التنوير » !

فبهذا الموقف الناقد والمستوعب للفكر الغربى الحديث والمعاصر من منطلقات النص الإسلامى نستطيع أن نعيد لتلك الأضداد فى الفكر الغربى توافقها وانسجامها فى الكل الذى تتمفصل فيه دون تناقض ولا صراع : مثل قضية الصراع بين الدين والعلم وعالم الغيب والشهادة والإنسان والطبيعة والله والكون . أن التاريخ الخاص بأوروبا وحضارتها جعلتها تعيش ظروفاً افرزت تلك الأضداد وذلك الصراع الذى تحصد اليوم أوروبا نتائجه على الصعيد الاجتماعى والإنسانى والحضارى . فى هذا الإطار ندرك ما يمكن أن تقوم به الفلسفة الإسلامية والتصور الذى تقدمه للعلاقة بين الكون والحياة والإنسان من دور فى سبيل إعادة الوحدة بين الأضداد والقضاء على

الصراع القائم بأشكاله التى عرضنا لها آنفاً .

وبهذا الموقف الناقد أيضا لواقعنا وعالمنا العربى والإسلامى ، والذى ننطلق فيه من « النص الإسلامى » نستطيع أن نقوم بعملية تغيير شاملة وهدم تام للأسس والمبادىء التى يقوم عليها أسس ومبادىء « التبعية » والهيمنة « للآخر » والتى يخضع لها واقعنا وعالمنا منذ قرون عدة .

إن المتتبع والمهتم بما يصدر من أبحاث ودراسات حول عالمنا وواقعنا المعاصر من جهة ، وحول « الغرب » وفلسفته من جهة أخرى سرعان ما يدرك افتقار هذه الدراسات والأبحاث إلى المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » فى فهم واقعنا من جهة ، والآخر وعلاقته بهذا الواقع من جهة أخرى . أكثر من ذلك نقف فى هذه الدراسات والأبحاث على ذلك التناقض الداخلى ، والذى لا مفر منه حين نفتقر إلى تلك المنطلقات ، والذى مؤداه أن هذه الدراسات والأبحاث تحمل على « الآخر » حملة شعواء بدعوى أنه « الغرب الاستعمارى » و « العالم الإمبريالى » و « والصهيونية العالمية » ومنظم « الغزو الفكرى » والمهيمن على عالمنا وواقعنا ولكنه فى ذات الوقت هو « الغرب » الذى أسس « فلسفة الأنوار » ووضع مبادىء « حقوق الإنسان العالمية » وإنه موطن « العقلانية » و « العلمية » و « الروح النقدية » .. وبالتالى يجب أن نتعامل مع « التراث » ومع « الآخر » بروح « عقلانية ونقدية » وهذه هى « أسس الثقافة الغربية » التى يجب العمل على استنباتها فى تربتنا الثقافية . فالخروج من « التخلف » ومن « التأخر التاريخى » الذى يعرفه واقعنا إنما يتم « بالتعامل النقدى العقلانى مع تراثنا » ، وهذا بدوره « يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة » . ولتحقيق هذا الغرض كان من الضرورى ، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا فى وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافى العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمى ومناهجه نظرياً وعمليا فى ساحتنا الثقافية الراهنة . هذا نموذج من تلك الدراسات والأبحاث التى تقترح مخرجاً وحلاً لأزمة عالمنا و « تخلفه » و « انحطاطه » فى « الزمن الردىء » . ومثل هذه الرؤية لا تقف أمام السؤال الذى يتبادر إلى الذهن بمجرد الوقوف عليها : كيف يمكن القول بعد نشر « الثقافة العلمية والفلسفية ... فى ساحتنا الثقافية » ، أننا قد « تحررنا » من « الآخر » وقطعنا صلة التبعية والهيمنة التى تربطنا به ؟ وهل « التبعية » هنا هى على المستوى الاقتصادى والسياسى فقط ، ولا مجال للحديث عن « التبعية الفكرية » وهيمنة سلطة « الغرب » العلمية والفلسفية ؟ أم أن التبعية تبعية مطلقة ؟ بتعبير آخر هل ننطلق من « الآخر » برفض تبعيته وهيمنته والقضاء عليها ؟

إذا إبتعدنا قليلاً عن هذا النموذج الحاضر والراهن وذهبنا نستقرىء التاريخ القريب فى عالمنا ، تاريخ الأفكار والنظريات ، ألا نقف على نماذج سابقة لهذا النموذج الذى أشرنا إليه ، والتى كان هدفها . أيضاً هو نشر العلم ونظرياته ومناهجه وأساليب البحث العلمى ؟ ماذا كان دور « شبلى شميل » ، و « سلامة موسى » ، و « طه حسين » و « إسماعيل مظهر » فى أول حياته و « على عبد الرازق » و « فرح أنطون » و « رفيق جبور » والقائمة طويلة ؟ إلا أن هؤلاء لم تكتب لهم الحياة حتى يشهدوا الثورات التى تمت فى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية ويقرأوا « فوكو » و « التوسر » و « لاكان » و « ليفى ستراوس » وغيرهم وبالتالى فإن دعوتهم لم تكن كلاحقتها ؟ ألأنهم لم يعرفوا « المنهج البنيوى » و « المنهج التفكيكى » فوظيفتهم لم تكن بالتالى كوظيفة الذين على قيد الحياة ؟ ألم يقف هؤلاء من « التراث » ومن التاريخ ومن « اللغة العربية » ومن « الخلافة الإسلامية » موقف الرفض وعملوا بدورهم من أجل « التحرر » من « التبعية للماضى » ، ماضينا نحن ؟ صحيح أنهم جميعهم أو أكثرهم كان ينادى بالقاء التراث فى « سلة المهملات » ، ولكن دأبهم على الدعوة إلى « العلم » و « الموضوعية » و « البحث العلمى » وأساليبه تشبه تماماً دعوة المعاصرين اليوم إلى ذلك

وإذا تركنا جانب الفكر ونزلنا إلى ساحة الواقع وإلى التاريخ ـ تاريخ الأحداث والوقائع ـ نجد أن الدراسات والأبحاث التى لا تنطلق من « النص الإسلامى » لم تستطع أن تؤثر أو تحدث تغييراً يذكر على صعيد الواقع الاجتماعى والسياسى فى عالمنا العربى والإسلامى بل على العكس من ذلك تماماً لم تزد تلك الأبحاث والدراسات هذا الواقع إلا تأزماً وضنكاً وتخلفاً وتأخراً ، الشىء الذى يجعلنا نتسائل بصددها : لمن تكتب وتنشر تلك الدراسات والأبحاث ؟ إن الجواب العلمى على ذلك هو أنها للتداول بين المثقفين ونخبهم لا غير . و « الجماهير » ؟ التى يجمع كل المثقفين باختلاف مستوياتهم على أنها أداة التغيير والثورة . هذه الجماهير ما محلها من الإعراب ؟ وما أكثر الإنتاج اليوم المتعلق بعلاقة المثقف بالمجتمع وبالجماهير . لقد ظلت « الثقافة » ثقافة الأبحاث والدراسات ـ بعيدة عن « التأثير » على هذه الجماهير ، لا لأن الجماهير لا تقرأ ولم تطلع بل لأنها حين فعلت ذلك أدركت أن ما تقدمه تلك « الثقافة » بعيد عن أن يكون هو السلاح الذى سيحدث التغيير والثورة . ومن هنا تلجأ تلك « الجماهير » إلى « مخزونها النفسى » ، إلى « فطرتها » وعفويتها حين تكتشف أن « الثقافة » التى تقدم لها تحارب ذلك « المخزون النفسى » تلك « الفطرة » ، فطرتها هى وبالتالى تحاربها هى ذاتها لرفض عقيدتها وتراثها وتاريخها ، فتقوم الجماهير بلفظ تلك الثقافة « ثقافة التبعية »

و « ثقافة الغازى » . ألا تساهم هذه « الثقافة » بموقفها من « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » فى إبعاد هذه الأخيرة عن دورها وحرمانها النظرى من المنطلقـات « الموضوعيـة » و « العلمية » لإحداث التغيير المطلوب والمنشود ؟

إن التاريخ الذى تصنعه هذه « الجماهير » اليوم يدل دلالة قاطعة على أن تلك « المشاريع » و « الرؤى » التى تقدم فهما وقراءة لتاريخ وتراث هذه الجماهير إنما تمت صياغتها بعيداً عن حقيقة هذه الجماهير وعن حقيقة تاريخها وتراثها وعقيدتها . وسيظل كل مشروع أو رؤية بعيداً عن تحقيق هدفه ما دام لا يلتحم بهذه الجماهير ولا يقترب من عقيدتها ومخزونها النفسى قلباً وقالباً . وحين يدرك أحد أصحاب المشاريع الكبيرة اليوم هذه الحقيقة فإنه يحاول أن ينطلق من « العقيدة إلى الثورة » نحو مسار يختلف عن مسار أولئك الذين أرادوا الانتقال « من التراث إلى الثورة » . غير أن الجماهير لا يخفى عليها ما يريد هؤلاء أن ينطلى عليها ، إنها بفطرتها ، مَنْ مِنَ المثقفين الذين يخدمون قضيتها بجد وثبات ، ومَنْ منهم البعيدون عنها بأرواحهم وثقافتهم .

مرة أخرى ، كيف يمكن لنا إذا أن نعيد بناء « فلسفة إسلامية » قائمة على « الإسلام » وتنطلق من « تاريخ المسلمين » وإنتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى من العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ لقد أجبنا من قبل بأن « الفلسفة الإسلامية » تقوم على « النص الإسلامى » ذلك النص الذى يرسم المعالم ويحد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الباحث نحو الواقع وتاريخه . وأشرنا إلى مساهمة « الغزالى » ودوره فى تحديد وظيفه « العقل الإسلامى » وإلى « ابن خلدون » كباحث أمين فى استخدامه « للعقل » فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخ . كما ذكرنا أن فلسفة « الآخر » وحضارته وتاريخه إنما تقوم على « مركزية » خاصة به وأن الباحثين والدارسين الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات « الآخر » وحقله المعرفى ومفاهيمه ومناهجه لتحديد موقفهم من « التراث » من جهة أخرى إنما هم بذلك يخدمون تلك المركزية » بوعى منهم بتلك الخدمة أو بغير وعى . واستدللنا على ذلك بقيمة أبحاثهم ودراساتهم فى نظر « الجماهير » وبافتقارها الذى يتجلى فى عدم القدرة على إحداث التغيير المنشود فى الواقع الاجتماعى والسياسى المعاصر.

أما « الفلسفة الإسلامية » التى يجب العمل بكل جد وثبات على إعادة بنائها فقد أشرنا إلى أنها هى وحدها القادرة على دراسة « الآخر » والحكم عليه وبالتالى مواجهته والإجابة على التحدى الذى يفرضه دون استخدام لمناهجه ومفاهيمه وحقله المعرفى ، بل بالرجوع إلى المرحلة التاريخية التى توقف عندها العطاء والتقدم

لهذه الفلسفة ، أى إلى مرحلة « الغزالى » و « ابن خلدون » . ولا يمكن لنا أن نتحرر إذاً من « سلطة الآخر » إلا بالرجـــوع إلى تلك المرحلـــة الغزالية / الخلدونية ، إلى تلك « الثورة الابستيمولوجية » التى دشنها « الغزالى » فى الحضارة الإسلامية وأحدثها فى الواقع الاجتماعى والتاريخى « ابن خلدون » . أن الإجابة عن السؤال : إلى أى حد يمكن قراءة « اللذات » وفهمها بطريقة غير طريقة « الآخر » ؟ أو كيف نصل حاضرنا بماضينا لبناء مستقبلنا ؟ إنما يكمن هذا فى « الرجوع » إلى تلك المرحلة التى لا مندوحة لنا عنها إذا أردنا فعلاً أن نحقق « الإستقلالية » و « التميـــز » عن « الآخر » ، دون أن يعنى ذلك الانغلاق دونه أو تحقيق « قطيعة » تامة معه بل بتواجده بتحقيق « الاختلاف » معه ضداً عنه لاضطراره إلى التقلص إلى الحجم الذى يتحدد به بحسب مكانته من تاريخ الإنسانية وسلسلة الحضارات التى عرفتها ، بعيداً عن كل « مركزية » و « تغريب »

كما أشرنا أيضا إلى أن هذه « الفلسفة الإسلامية » هى وحدها اليوم القادرة على أن تصحح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى « الآخر » الذىاستخدم كل وسائله لفرضها على العالم أجمع بما فيه العالم العربى والإسلامى . وأخيراً نرى أن هذه « الفلسفة » هى وحدها التى تستجيب لطموحات « الجماهير » وتلتحم بها وتحقق عبرها أهدافها وأحلامها فى الواقع العلمى وذلك باحداث التغيير المنشور والثورة المأمولة . ذلك لأنها فلسفة قائمة على « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » التى ستفتح لها آفاق المستقبل لتحيا حياة طيبة بعد أن عاشت قرون الضعف والتأخر والتخلف والتبعية والهيمنة والتغريب . بتعبير آخر افإن هذه الفلسفة هى وحدها القادرة اليوم — من بين كل فلسفات العالم — على حل المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى وكذلك المشكلات التى يتخبط فيها العالم المعاصر برمته ، وما المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى إلا من جراء تلك المشكلات « العالمية » للحضارة المعاصرة اليوم .

إن الغرب اليوم يعلم علم اليقين أن أية « فلسفة » فى العالم العربى والإسلامى تقوم على ذلك « النص الإسلامى » وتستجيب لمتطلبات « الجماهير » وتعبر عن « مخزونها النفسى » ، وفى ذلك اهتزاز عرشه الذى يتربع عليه اليوم والذى من فوقه يرنو إلى العالم وما يجرى فيه ويديره من أحداث ، وما يحوك له من مؤامرات ويرسم له مى أهداف وما يثيره من قلاقل واضطرابات هنا وهناك من الكرة الأرضية وهذا نجده يجند الباحثين والدارسين مى المستشرقين وأترابهم لرصد تطور « الحركات الإسلامية » فى العالم الإسلامى وغير الإسلامـى أيضا ، وهذا ما خفى على بعض الباحثين والدارسين من العالم العربى والإسلامى

حين ذهب يرصد تطـور هذه « الحركات » و « الجمعيات » لحساب « الغرب » ويقوم بدور « رجل الشرطة الغربى » فى عالمه الذى ينتمى إليه ، أى بمراقبة سير وتحرك تلك « الجماهير » التى يريد منها أن تكون أداة التغيير والمواجهة ورد التحدى الغربى والقضاء على أشكال التبعية والهيمنة « للآخر » . هل هناك من « تناقض وجدانى » أشد وأعظم من هذا الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون والدارسون

لقد عرف الاستشراق الذى كثر عنه الحديث فى السنوات الأخيرة تطوراً ملحوظاً وانتقل من المستوى النظرى إلى المستوى العلمى والحركى ، أى أنه انتقل من دراسة الأفكار والمبادىء المتعلقة بالإسلام عقيدةً وشريعةً وتاريخ المسلمين وسيرة رجالاته بما فيها سيرة نبى الإسلام ...) إلى دراسة التجمعات القائمة على الإسلام والتى جعلت منه منطلقها . إن هذا يدل دلالة واضحة على أنه بالرغم من كل الجهود التى بذلتها « الجماهير » من أن تنتظـم فى « تجمعات » و « حركات » وتنتقل إلى الجانب « الحركى والعملى » بهذا الدين . وإجابة « الجماهير » هذه على المستشرقين هى نفسها الإجابة على أصحاب « المشاريع والرؤى » فى العالم العربى والإسلامى كما ذكرنا ذلك سابقاً والتى تكمن فى الرفض المطلق والتام لها والسير قدماً « بفطرتها » نحو ما تراه الأنسب والأفضل لها فى الظروف التى تمر بها وتواجهها بالليل والنهار .

وقبل أن نختم هذا البحث نشير إلى أن التساؤل حول امكانية الحديث اليوم عن « فلسفة عربية » أو « استقلال فلسفى » أو « شروط الإبداع الفلسفى » إنما هو تساؤل لا معنى له فى نظرنا . بل إن الذى يجب طرحه الآن هو إما أن نكون أولا نكون ؟ إما « فلسفة إسلامية » قائمة على « النص الإسلامى » أو فلسفة قائمة على « التبعية لفلسفة الآخر » الذى يستمد ويستضىء بنور اليونان وتراثه وتاريخه .

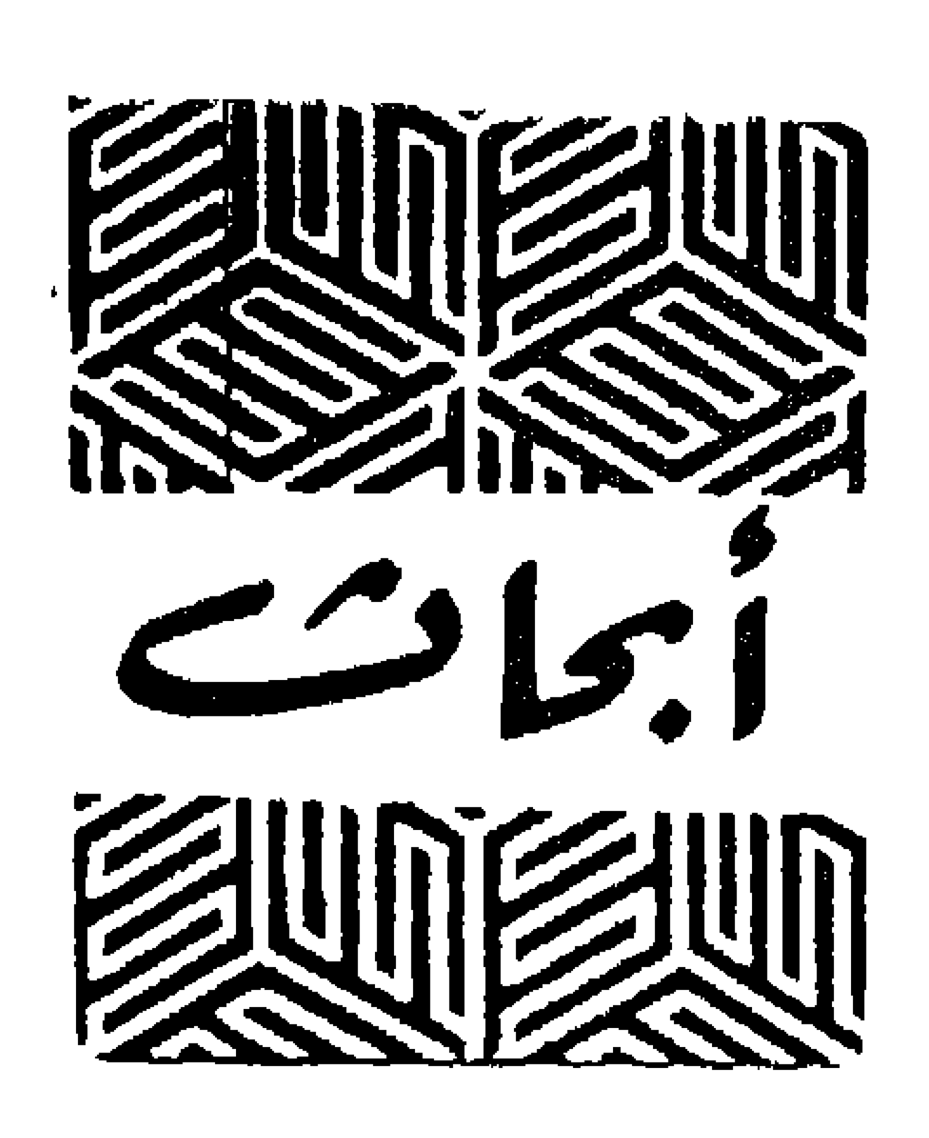
إن العالم العربى الإسلامى اليوم بعيدٌ عن هداية الإسلام وبعيدٌ عن تاريخ المسلمين وتراثهم الفكرى والحضارى لا يملك « نظرية » أو « فلسفة » أو « إيديولوجية » يستطيع بها وعلى ضوئها إحداث ما يطمح إلى إجرائه ويعمل من أجله .

يبقى علينا فى خاتمة هذا البحث أن نتساءل حول تسمية ما أطلقنا عليه « الفلسفة الإسلامية » : هل يمكن على ضوء ما ذكرنا أن نحتفظ لها بهذه التسمية ؟ ألا يقع القارىء فى التباس وغموض حين يعجز عن التفرقه بين ما سمى حتى الآن فى مجال الدراسات والأبحاث الفكرية بـ « الفلسفة الإسلامية » وما أسميناه نحن حتى الآن فى هذا البحث بـ « الفلسفة الإسلامية » .

إن بعض الباحثين يرى أن نسمى ذلك بـ « التصور الإسلامى » وحدد له

« خصائصه ومقوماته » ، ويرى البعض الآخر أن نسميه « المذهبية الإسلامية » ، ويرى فريق ثالث أن نسميه « نظرية الإسلام وهديه » ، ولا يتحرج فريق رابع من استخدام مفهوم « الاديولوجية الإسلامية » . ويرى أحد الباحثين أن نسمى ذلك بـ « الهداية الإسلامية » . ونحن نميل بدورنا إلى هذه التسمية لأنها تستند إلى « النص الإسلامى » الذى يشير إلى مفهوم « الهدى » وما يحوى به من علاقة بينه وبين « النص » وبالتالى بينه وبين « الوحى » .





الخلفية الفكرية والتشريعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية .

د . محمد كمال الدين إمام

« لم تبق لنا إلا المرجعية الإسلامية لتكون المحور الأساسى لمشروع حضارى جديد ، تتجاوز به الأمة أزمتها بل محنتها ، وتستشرف معه مكاناً تحت الشمس فى عالم لا يعترف إلا بالأقوياء » .

من هذا المنطلق يستعرض د . محمد كمال إمام فى هذه الورقة التى قدمها الى « الندوة العلمية لتطبيق الشريعة الإسلامية التى عقدت بمركز البحوث بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، يستعرض الخلفية الفكرية والتشريعية والإجتماعية لاستبعاد الشريعة الإسلامية ، ملقيا الضوء على الاباطيل التى روج لها أعداء الشريعة وفاضحاً الأيدى الخفية التى عملت على ترسيخ شرائع مستوردة .

مدخل عام :

فى عالمنا الإسلامى اليوم أسئلة كثيرة حائرة ، وحقائق مهمة غائبة ، فقد عدنا بعد قرنين من البحث عن الهوية والكفاح من أجل الحرية ، عدنا بخفىّ حنين كما يقولون ، وقد جربنا خلال هذا القرن الذى أوشك أن يصل إلى نهايته ، جربنا المشروع الحضارى القومى ، والمشروع الحضارى الغربى ، وعشنا معهما مشاريع أخرى تابعة لهما ، وكلها أصيبت بالفشل والاحباط ، وجرعتنا نحن المسلمين صاب التراجع ومرارة الهزيمة ، ولم تبق لنا إلا المرجعية الإسلامية ـ والتى تعاون الكثيرون ـ من خارجنا ومنا ـ على استبعادها ، لم تبق إلا هذه المرجعية ، لتكون المحور الأساسى لمشروع حضارى جديد ، تتجاوز به الأمة أزمتها بل محنتها وتستشرف معه مكانا تحت الشمس ، فى عالم لا يعترف إلا بالأقوياء .

وكان طبيعيا أن يصبح الحديث عن الشريعة الإسلامية نظاما حاكما وتقنينا ملزما هو مدخل ذلك المشروع الحضارى وممهداته ، فالزحف الغربى جندا وفكرا، قد حاول منذ البداية على تنحية الشريعة الإسلامية عن الحياة ، لينفصل عنها الواقع اليومى ، وتملأ المنطقة الشاغرة ، بقواعد علمانية تكرس القطيعة بين الإنسان المسلم وعقيدته ، وبين المجتمع وذاته الحضارية ، فيسهل امتلاكه سياسيا ، ونهبه اقتصاديا ، وهزيمته ثقافيا ، وهذا ماحدث بالفعل .

وتستهدف هذه الورقة إعادة تركيب الوقائع فى سياقها التاريخى ، واستجماع عناصرها ليتسنى لنا إدراك الحقيقة التى شوهت ، ومواجهة الأباطيل التى روج لها أعداء الشريعة ، حتى نعلم بيقين كيف استبعدت الشريعة ؟ ، وكيف تم الاستجلاب التشريعى ؟ ، وهل كان واقعنا إزاء هذه الأحداث الخطيرة فى حركة أم سكون ؟ ، إن الأيدى الخفية التى عملت على ترسيخ شرائع مستوردة لابد من محاكمتها فكريا ، حتى تتحمل مسئولياتها أمام الناس والتاريخ ، إن صعوبات متعددة ، ومشكلات متباينة ، تقف أمامنا ونحن نسعى حثيثا نحو عودة الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية . وهى صعوبات ومشكلات تتحرك على مجالات فكرية ، وتشريعية واجتماعية ، وهذه المجالات هى المحاور التى تحاول هذه الورقة رصد معاركها وتياراتها ومقولاتها فى ثلاثة مباحث على النحو التالى :

المبحث الأول : فى المجال الفكرى .
المبحث الثانى : فى المجال التشريعى .
المبحث الثالث : فى المجال الاجتماعى .

المبحث الأول
فى المجال الفكرى

إن الوجود التشريعى يخلق من خلال الاحتكاك اليومى المباشر بالمسلمين ، وعيا بأهميتهم الذاتية ، وتمسكا بوجودهم الإسلامى ، الأمر الذى يمثل حاجزا صعبا أمام السيطرة عليهم سياسيا ، واحتوائهم ثقافيا ، وخلال مراحل النضال ضد الاستعمار ، كانت المقاومة إسلامية ، يقودها العلماء والفقهاء وتلاميذهم ، والقرآن كتابا والإسلام عقيدة ، كانا أهم الأسلحة فى مواجهة الزحف التترى الحديث وحتى يحدث إختراق لهذه الجبهة القوية ، إتجه منظرو العصر الاستعمارى إلى استراتيجية الحروب الفكرية المحلية والتى تثير غبارا من الأكاذيب ، ودخانا من الأباطيل ، وسوف تتجلى مثل هذه المعارك عن تفتيت القيادات الفكرية فى المجتمع إلى شظايا متصارعة ، وتيارات متحاربة ، فهؤلاء أنصار الشريعة والأخرون خصومها ، هؤلاء دعاة التقليد وآخرون أبطال التجديد ، ويغيب النسق الفكرى الذى يجمع أبناء الوطن الواحد ، فإذا هم جميعا ـ بقصد أو إهمال ـ دمى فى لعبة السياسة الغربية ، وبإيعاز من محترفى اللعبة أو تدبيرها ماجت الساحة الفكرية الإسلامية بعدة معارك .

أولا : معركة الإسلام وأصول الحكم :

الإسلام دين ودولة ، تلك مسلمة الإسلام الأساسية(١) ، ولم يطعن أحد من المسلمين ـ على كثرة اختلافاتهم ومذاهبهم وحروبهم ـ فى صدق هذه الحقيقة التى هى من بديهيات هذا الدين ، وهو مايسلم

به المستشرقون جميعا أعداء أو أصدقاء ، وفجأة ظهر فى تاريخنا دعاة فصل الدين عن الدولة ، وعزل العقيدة عن الشريعة ، حتى يكتسب الاستجلاب التشريعى شرعيته المعلنة وقبوله عند الناس .

وتشير وثائق الفكر المصرى الحديث إلى دور الاستعمار فى إثارة هذه المعركة ، وقد استخدم فى ذلك غير المسلمين ـ خاصة الأقباط ـ الذين عقدوا المؤتمر القبطى الأول فى أسيوط فى شهر مارس ١٩١١ وجوهر مطالبهم كما تعرضها أعمال المؤتمر وقراراته هى إقامة دولة علمانية فى مصر ، وقد رد د . رشيد رضا ، على هذه الدعوى بقوله : « الإسلام دين وجنسية اجتماعية للمسلمين هذا هو الواقع ، وإن كرهه أقوام يودون أن يكون دينا فقط ، لا رابطة بين أهله فى الأمور السياسية ولا الاجتماعية لما لأولئك الأقوام من المصلحة فى ذلك[٢] ، فإذا كانت السياسة الدولية قد استفادت من وجود جاليات لبلدانها فى العالم الإسلامى ، لضرب الشريعة من خلال فكرة الامتيازات الأجنبية ، فإنها فى مرحلة تالية استثمرت موضوع الأقليات باعتباره ورقة سياسية لتفجير قضية الإسلام والدولة . وهدفها لم يكن عن طريق تجريده من المضمون التشريعى ، وهو ماقام به « آتاتورك » فى تركيا فى مارس عام ١٩٢٤ ، عندما اتخذ قرار إلغاء الخلافة ، وأصدر المجلس الوطنى فى تركيا رسالة تبرير عنوانها : « الإسلام وسلطة الأمة » وتبنت الرسالة مقولات فصل الدين عن الدولة ، وعرضت الخلافة باعتبارها مسألة دنيوية وسياسية وليست مسألة دينية ، والأمر فيها تملكه الأمة ، فلم يرد بها بيان صريح فى القرآن ولا فى السنة النبوية »[٣]

وبدأت فى تركيا منذ ذلك التاريخ عمليات قهر لامثيل لها لتثبيت دعائم العلمانية ، ففى ٢٥ نوفمبر ١٩٢٥ ، صدر القانون رقم (٦٧١) لاستبدال الطربوش بالقبعة وحكم على كثيرين بالاعدام لأنهم رفضوا الامتثال لهذا القانون ، بل ذهبت الدولة العلمانية الجديدة فى التخلى عن الإسلام باسم الوطنية ، والتمدن إلى حد أنها أرادت أن تقرر رسميا إقامة الصلاة باللغة التركية لا العربية ، لأنهم أتراك لا عرب ، فيجب أن يقرأوا ويصلوا بلغتهم لا بلغة أخرى ، ولكن هذه المحاولة لم تصادف نجاحا عمليا أو نظريا ، أما علميا فلأن أصحاب هذه الفكرة هم عادة ممن لا يصلون ، والذين يصلون لا يخطر لهم ببال أن يصلوا غير الصلاة التى عرفوها باللغة العربية . وقد حدث مرة أن صلى أحد الأئمة من الشبان فى مسجد صغير صلاة الجمعة باللغة التركية فهاج الناس وكادوا يعتدون عليه واضطرت رئاسة الأمور الدينية إلى إيقافه فورا عن العمل ، أما بطلانها نظريا فإن هذه الفكرة نفسها غير دستورية ومخالفة لحرية الاعتقاد والعمل التى قررها الدستور[٤] .

ولم يكن إلغاء الخلافة حدثا بسيطا فى

حياة الأمة الإسلامية ، بل هو من أخطر ما مر بها فى تاريخها الطويل ، لقد أحست الأمة ساعتها وكأنها بيت سقطت كل جدرانه فجأة وأصبحت أنقاضه نهباً مباحا لكل طامع ، وانفجر غضب شعبى عارم[٥] ، خاصة فى أفريقيا المسلمة وشبه القارة الهندية ، على الرغم من الاستعمار الجاثم فى هذه البلاد ، فتطور الموقف واكتفى العلمانيون مرحليا بتجريد الخلافة من المضمون بدلا من حذفها من القاموس السياسى تهدئة للساحة الفكرية ، وبرز هذا الموقف المتطور فى دراسة بالإنجليزية صدرت فى « زيورخ » فى سبتمبر ١٩٢٤ م ، تحت عنوان « الخلافة » لمحمد بركات الله ، وهو هندى من بوهال ، قالت عنه مقدمة الكتاب أنه مفكر ومؤرخ إسلامى عاش أحد عشر عاما فى إنجلترا ، وخمس سنوات فى اليابان ، بالإضافة إلى ست سنوات فى أمريكا ، وخمس سنوات أخرى فى أوربا الغربية وآسيا . هذا عن المؤلف ، أما كتابه ، فكان دعوة صريحة لإبعاد الإسلام عن السياسة نهائيا والدعوة إلى خليفة له مركز روحى يختار بواسطة مندوبين عن كل مسلمى العالم ، سواء فى الدول الإسلامية أو غير الإسلامية ، وتكون مهمته العمل على إيجاد سلام بين جميع الدول وجميع الأديان للحيلولة دون الحروب ، ولتخفيف التوتر الذى يثقل كاهل العالم . أما إختصاصات هذا الخليفة فتنحصر فى تعيين المؤذنين والدعاة فى كل بلاد العالم ، والصلاة من أجل المسلمين فى الأزمات ، وقيادة ركب الحجيج فى كل عام ، وإلقاء خطبة عرفات ، ويساعد الخليفة مجلس يسمى « مجلس الخليفة » ينتخب الخليفة بعد ذلك من بين أعضائه[٦] ، وهكذا أراد محمد بركات الله فى كتابه « الخلافة » إلغاء الإسلام باعتباره دولة وتشريعا ، وتحويل الخليفة إلى رمز أو « بابا » بلا أى سلطات

ثم جاءت بعد شهور قليلة من كتاب « بركات الله » خطوة على عبد الرازق الذى أصدر عام ١٩٢٥ م كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ليتطرف فى إعلان فصل الدين عن الدولة ، ولخص موقفه فى الصفحة الأخيرة من الكتاب بقوله « الخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ، ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة[٧]

وعلى الرغم من تهافت الأسس التى قام عليها هذا الكتاب وسوابقه أو مصادره على الأصح ، إلا أنه أصبح انجيل العلمانيين فى كل بلد إسلامى ، ونمت تيارات فكرية ، تتبنى هذه الأراء المغلوطة ، وهى تيارات ما كان لها أن تنمو أو تعلن رأيها بصوت جهير لولا ما صاحبها من ظروف سياسية ،

خارجية وداخلية ، ومن بيئة فكرية أعماها الانبهار بالغرب عن رؤية مصالحها الحقيقية لقد آثر هؤلاء جميعا أن يستمسكوا بنص كتاب ، حتى ولو لم يعدل عنه صاحبه ـ هو فى كل المقاييس ـ رأى فرد لم يخالفه الصواب ـ وكان قليل البضاعة فى الفقه والعلم السياسى على السواء ، وتركوا وراء ظهورهم نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة وتراث الإسلام فى كل العصور والبلدان . وسجلوا على أنفسهم بهذا الموقف أنهم كانوا أدوات مسخرة لا عقولا مفكرة

ثانيا : معركة القرآن والسنة :

الطعن فى القرآن والهجوم على السنة كانا سمة غالبة عند المستشرقين ، ولا غرابة ، فهم يحملون ميراثا عدائيا ضد الإسلام والمسلمين لازال كامنا خلف مواقفهم الفكرية ، وقرارات الغرب السياسية حتى يوم الناس هذا . وقد استخدم أبناء الفكر ، ورعاة التبشير ، لبدء هذه المعركة فى داخل الأرض الإسلامية ، وكانت المدارس الأجنبية والكوادر التى صنعها الغرب على عينه من طلاب البعثات وتلاميذ الأساتذة الغربيين فى الجامعات الوطنية الناشئة فى عالمنا الإسلامى . كل هؤلاء تكون منهم الفيلق الفكرى الذى تخصص فى الهجوم على القرآن والسنة . ويكفى أن نشير إلى بعض الرموز :

١ ـ فى الهجوم على السنة .

أ) فى سنة ١٩١٣ ، قدم منصور فهمى رسالة إلى جامعة باريس للحصول على درجة الدكتوراة فى الآداب تحت إشراف الأستاذ « ليفى بريل » تلميذ « دوركايم » الشهير ، وزوج ابنته ، ومؤسس علم العادات الأخلاقية الذى استبعد فيه القيم من مجال الأخلاق ، وكانت رسالة منصور فهمى عن « حالة المرأة فى التقاليد الإسلامية وتطوراتها » .

والهجوم على الرسول والطعن فى السنة فى هذه الدراسة جاءا بصورة هابطة علميا وأخلاقيا ، الأمر الذى جعلنا نستبعد نقل فقرات منها .(٨)

ب) وفى سنة ١٩٣٦ م أصدر إسماعيل أدهم ، وهو تركى تعلم فى روسيا وأصبح عضو أكاديمية العلوم الروسية ووكيل المعهد الروسى للدراسات الشرقية ، أصدر كتابا تحت عنوان « من مصادر التاريخ الإسلامى « مذكرة علمية وانتقادية » جعل همه فيه هدم السنة حتى يتهاوى البناء التشريعى الإسلامى .

يقول إسماعيل أدهم « لقد أكببت مدة من الزمن ليست باليسيرة على تاريخ الإسلام ، فدققت معظم المصادر العربية والتركية والفارسية مخطوطة ومطبوعة فى دور الكتب بمختلف أمصار أوروبا وآسيا وأفريقيا ، وراجعت جل ماكتبه المستشرقون بالألمانية والروسية والايطالية والانجليزية والفرنسية .. حتى تجمع لدى الشىء الكثير من المعلومات والملاحظات فيها مقدار ليس باليسير من الأفكار

الشخصية ، وفكرت أن أضع كتابا عن حياة محمد ونشأة الإسلام ، وبالفعل مضيت فى ذلك إلى حد ليس باليسير ، وبان لى أن الكتاب الذى فكرت فيه لن يخرج فى أقل من ستة مجلدات ضخمة فى نحو الثلاثة آلاف ، وما انتهيت إليه مجلد ضخم فى خمسمائة صفحة ، عرضت فيه لتاريخ نشأة الإسلام ، وتناولت بالبحث كلا من الحديث والقرآن والسيرة ، وظهر لى من خلال بحثى أن الحديث مختلق جله إن لم يكن كله على الرسول ، وأن السيرة معظمها أقاصيص ، وتناولت فى بحث مستفيض مسألة الانساب عند العرب ، وكشفت أن أصوله ليست بأقوى من أصول الحديث ، وأعقبت هذا ببحث مسهب عن نسب الرسول وأظهرت أنه مختلق . وبينت بكثير من الدلائل أن المطلب لم يكن شخصا تاريخيا بل إسم صنم من أصنام مكة ، وأن عبد المطلب لم يكن جدا حقيقيا للرسول وأنه لم ينحدر من صلب هاشم ، وانتهيت من كل هذا إلى شىء إن لم يكن يقينا فهو أقرب الأشياء إلى اليقين ، وهو أن للرسول حياة ليست كما تصورها لنا كتب السيرة ، وقد حاولت أن أخرج هذا البحث فى هذه الأيام ، ولكن قعدت بى ظروف مادية عن ذلك ، لهذا فكرت أن أخرج فصلا من فصول الكتاب فى كتيب على الناطقين بالضاد ، وقد وقع اختيارى على فصل الحديث والرواية ، وخاطبت زميلى الدكتور « كازمير سكى » مدير المعهد الروسى للدراسات الشرقية فى ذلك فالتزم المعهد بنشره ، ولاختيارى هذا الفصل ـ أى فصل الحديث ـ قصة مستفيضة ، ذلك أن الحديث وهو كما لايخفى يكون مصدرا هاما من مصادر حياة الرسول ونشأة الإسلام ، بما فيه من الروايات والحوادث المستفيضة ، وله قيمة دينية ، إذ يقوم عليه جانب كبير من التشريع الإسلامى وأصوله ، إذ الحديث شارح القرآن ، فإن كان ماذهبت إليه من الشك فى الحديث صحيحا وهذا ماأعتقده ، فهذا الشك له قيمته من الوجهة الدينية ، لأن الشك فى صحة الحديث يجعل جانبا من أصول تشريع الإسلام ينهار[٩] .

والكتاب واضح فى أهدافه ، وفى تبعيته الفكرية وكل ماقاله المؤلف عن علمه وسعة إطلاعه وقراءاته باللغات المختلفة ليس إلا خدعة لبث سمومه إلى القارىء[١٠]!

وعلى الرغم من أن المؤلف قال عن القرآن إنه المصدر الوحيد الموثوق به والذى يمكن الاعتماد عليه والاستدلال به على وقائع التاريخ ، عاد بعد ذلك وأنكر قصة ذهاب إبراهيم إلى مكة مع ابنه إسماعيل ، وهذا التناقض الظاهر والصريح ليس إلا دليلا على المستوى المتهافت لعقلية الكاتب .. الذى حاول أن يرهب القارىء بالاعلان عن ثقافة كونية فى كل اللغات ، وكل القارات .. والذى قاله الكاتب منقول عن مصادر استشراقية بل من كتاب صدر بالعربية عام ١٨٩١ تحت عنوان « ذيل مقالة فى الإسلام » لمؤلف لم يذكر اسمه

حيث يقول : « وحقيقة الأمر فى قصة إسماعيل إنها دسيسة لفقهاء قدماء اليهود .. فلما ظهر محمد رأى المصلحة فى إقرارها فأقرها »[11]

٢ ـ الطعن فى حجية القرآن :

وجاء طه حسين فى كتابه : « الشعر الجاهلى » والذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٢٦ م ليطعن فى حجية القرآن ، ويشكك فى قيمة أخباره التاريخية وهو ينقل أيضا عن كتاب « ذيل فى مقالة فى الإسلام » فبعد أن يعرض لقصة إسماعيل ينتهى إلى القول » فواضح جدا لكل من له إلمام بالبحث التاريخى ، ويدرس الأساطير والأقاصيص ، أن هذه النظرية متكلفة ، مصطنعة فى عصور متأخرة ، دعت إليها حاجة دينية ، أو اقتصادية ، أو سياسية ، ويقول « للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ، ولكن ورود هذين الأسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى ، فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة[12]

لم يكتف طه حسين بذلك ، بل إنه عندما تحدث عن القسم المدنى من القرآن قال : « إن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات ، ولا شك أن هذا أثر واضح من آثار التوراة والبيئة اليهودية التى تركت فى المهاجرين إلى يثرب ثقافة واضحة .

والذى لاشك فيه أن طه حسين بمثل هذا الكتاب وغيره حاول أن يساهم فى خلق جو فكرى لا يستبعد الشريعة من الحياة فحسب بل ويعتبر الدين نوعا من الميتولوجيا التى تضاد العلم وهو ماخرج به قائلا (ظهر تناقض كبير بين نصوص الكتب الدينية ، وما وصل إليه العلم من النظريات والقوانين ، فالدين جين يثبت وجود الله ، ونبوة الأنبياء يثبت أمرين لم يعترف بهما العلم ، فالعالم الحقيقى ينظر إلى الدين كما ينظر إلى اللغة ، وكما ينظر إلى الفقه ، من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية ، يحدثها وجود الجَماعة ، إن الدين فى نظر العلم لم ينزل من السماء ولم يهبط به الوحى ، وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها)[13]
وهذا القول يأتى سندا طبيعيا لحق الجماعة فى التشريع لنفسها دون حاجة إلى الالتزام بتشريع سماوى ، كما أنه يجعل القواعد التشريعية كلها نسبية متغيرة باعتبارها ظواهر اجتماعية ، وهى فكرة تعتبر أساسية فى منهج « دروكايم » ، أستاذ طه حسين .

وطه حسين بفكره هذا ، وبسيطرته على الحياة الجامعية فى مصر فى الثلاثينيات بعمادته لكلية الآداب وعلى المناهج التعليمية فى الأربعينيات من خلال وزارة المعارف ، طه حسين بهذا كله استطاع أن يجعل الفكر العلمانى حاجزا دون العودة إلى الشريعة الإسلامية ، ويمثل أمين الخولى

الذى أدخله طه حسين ساحة التدريس الجامعى ، وتلميذه ، محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة « الفن القصصى فى القرآن الكريم » ، وأجيال كثيرة جاءت بعدهم هؤلاء يمثلون تيار الفكر العلمانى المتعدد الاتجاهات ، والذى إتفق ـ رغم خلافاته الكثيرة ـ على تنحية الشريعة الإسلامية والعمل بكل الوسائل لمنع تقنينها ومعارضة كل المحاولات الرامية إلى جعلها تشريعا يحكم حياة الناس . وقد أبرز العلامة محمود شلتوت مخاطر هذا المنهج فى تقريره الذى كتبه عن رسالة الفن القصصى فى القرآن قال : (إن القرآن إذا استقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخبط ، فقد اقتحمت قدسيته ، وزالت عن النفوس روعة الحق فيه ، وزلزلت قضاياه فى كل ماتناوله من عقائد وتشريع وأخبار ، وأحوال مستقبلة كالبعث ، والحشر ، والحساب ، والجنة ، والنار ، ونحو ذلك .. وذلك هو الرأى فى هذه الرسالة . وفيما تجرأ به مؤلفها على كتاب الله ، وأنها لشر مستطير من شأنها أن تفتح أبوابا من الفتن إذا أمكن لها اجتاحت العقيدة والقرآن .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد أطلق العنان لمثل هذه الأقلام لتكتب وتنشر ، ومقالاتها وكتبها تصدر بلافتة المفكر الإسلامى الكبير ، وهكذا تساهم وسائل الاعلام ، ودور النشر والمؤسسات الثقافية الكبرى فى العالم الإسلامى فى التمكين للفكر المعارض لتطبيق الشريعة الإسلامية ، وهو فكر تبناه كثير من السياسيين فأصبح الإسلام محاصرا بين قوتين ـ قوة السياسيين صناع القرار وأصحاب الهراوات الغليظة وقوة ـ « الكتبة » الذين يمتلكون المساحة الضخمة فى كل وسائل التأثير . لقد كان تطويق الشريعة الإسلامية وبذل كافة الجهود لاستبعادها ، حتى لاتكون القوة الفاعلة فى المجتمع ، عملا مرسوما بدقة ، ومنظما باتقان ، وإذا كانت السياسة قد نجحت فى فرض القوانين الأجنبية على أغلب أنحاء العالم الإسلامى ، فإن الكوادر الفكرية التى صنعت على عين الغرب ، لاتزال تواصل مهمتها لتخريب الفكر ، وتغريب المجتمع ، ولأن عملها مجاله العقول ، فإن تأثيرها واسع المدى ، قوى المفعول وأن وجود مثل هذا البناء العقلى فى الفكر والحياة ليعد من أكبر الصعوبات فى التحول إلى الشريعة الإسلامية وقد صدق العلامة أحمد محمد شاكر عندما قال : « إننا جميعا مسلمون ، نحرص على ديننا ونزعم إننا لانبغى به بدلا ، ولكننا نخطىء فى فهم الدين ، ونظن أنه لايتجاوز مايقام فينا من شعائر العبادة ، وما يهتف به الوعاظ والخطباء من الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ويخيل إلى كثير منا أنه لا شأن للدين بالمعاملات المدنية ، والحقوق الاجتماعية ، والعقوبات والتعازير ، ولا صلة له بشؤون الحرب ولا بالسياسة الداخلية والخارجية . كلا إن الإسلام ليس على مايظنون ، الإسلام دين وسياسة ، وتشريع وحكم وسلطان ، وهو لايرضى

من متبعه إلا أن يأخذه كله ، ويخضع لجميع أحكامه فمن أبى الرضى بأحكامه فقد أباه كله .

المبحث الثانى
فى المجال التشريعى

التشريع الإسلامى إذن كان أهم أدوات المقاومة فى معركة الاستعمار والتغريب ، وهذا مالاحظه المفكر الاجتماعى الفرنسى « جوستاف لوبون » عندما قال « أما الدول التى تأسست على أركان دين آمن به العموم ، فقد كانت قوتها أعظم ، وسلطاتها أوسع ، فإذا بقى القانون الدينى حيا – يقصد الشريعة – يظل قادرا على القيام بمهمة التأليف بين المصالح والعواطف[14] .

لذلك لم يهتم المستعمرون بمواجهة العقيدة نفسها ، ولا بمنع ممارسة الشعائر الإسلامية .. « وإنما اهتموا – كما قال علال الفاسى[15] بحق – بمسح الأحكام الشرعية فى المحاكم ، وفى عقول المتعلقين للقانون ، وقد نجحوا فى ذلك حيث مسحوا مع الشريعة إطار الوجود الإسلامى للطائفة الإسلامية وللمسلمين ، وانتزعوا من العلماء مركز القيادة فى صفوف الأمة ، حيث رفعوا إليها كنتيجة عملية من تكونوا على صورة المستعمر ، ممن لا يعرف الشريعة ولم يتلق التفكير الدينى الذى تحفظه »

فبقاء الإسلام فى المجال التشريعى ، هو الوجود الإسلامى الحقيقى ، وهو ماعبر عنه « جب » بقوله : « ولعلنى غير مخطىء فى اعتقادى ، وإن كان اعتقادا صادرا عن التصور والحدس ، أن إحترام الشريعة لايزال لب التفكير الإسلامى ، وأن الابقاء على الشريعة يرتبط به بقاء الإسلام ، أو زواله من حيث هو نظام مؤثل[16] .

فدخول التشريع الأجنبى إلى البلدان الإسلامية جاء عن عمد وسبق إصرار ، وكان يمثل خطوة الاستعمار الأولى فى السيطرة على المسلمين ، ووسيلته لإقامة جسور التبعية الدائمة من عالمنا للغرب ، فمنذ عام ١٧٩١ م بدأ الحكم الانجليزى فى الهند بالغاء التشريع الإسلامى ، وحدث ذلك فى مصر منذ علت اليد الاستعمارية فيها مع أواخر عصر إسماعيل. وفى عصر الخديوى توفيق ولم يمر عام على دخول الإحتلال الإنجليزى إلا وكانت التقنينات المصرية منقولة عن مجموعة نابليون نقلا يكاد يكون حرفيا ، وحدث مثل ذلك فى الجزائر وتونس والمغرب وبقية أجزاء العالم الإسلامى . وعندما اكتملت دائرة تنحية التشريع الإسلامى ، أصبح العالم الإسلامى فريسة سهلة للاستعمار ، ولم تصمد من أجزائه إلا المملكة العربية السعودية واليمن ، وكلاهما ظلت الشريعة هى القانون الحاكم فيه . ويمكن أن نضيف إليهما دول الخليج .

وكانت عملية تنحية الشريعة تتم فى صورتين

الأولى : استبعاد الشريعة الإسلامية من كل المجالات عدا ماسمى بالأحوال الشخصية ،

وكانت هذه هى الصورة الغالبة .

الثانى : الانقلاب الكامل على الشريعة الإسلامية فى كل مجالاتها ومظاهرها ، وهو ما حدث فى ألبانيا وتركيا . ولعله كاد أن يحدث فى تونس والصومال .

وسقوط عالمنا الإسلامى فى هذه الدائرة الجهنمية له تداعياته فى شتى المجالات ، وما نعانيه اليوم من صعوبات اجتماعية فى التحول إلى الشريعة ، بالإضافة إلى الصعوبات السياسية ، ومواقف هيئات المنتفعين من الكوادر العلمانية فى الفكر والسياسة ، كل هذه التداعيات منطقية ومحسوبة فى القرار الاستراتيجى الغربى ، وكما قال القومندان الفرنسى « مارتى » أحد أعمدة دخول الاحتلال الفرنسى إلى الجزائر : « كل تدخل من قبل الفقيه ، وكل ظاهرة إسلامية يجب منعها بصرامة تامة »(١٧).

ومن نتائج هذا التحول الخطير فى حياتنا التشريعية ما يلى :

١ ـ تباعد الفقه الإسلامى عن الحياة ، فلم يكن أمام العقل الفقهى ، وقد غابت الشريعة ، إلا أن يجتر آراء الفقهاء القدامى فى كل موضوع يعالجه ، فهو لا يكاد يتدخل إلا لبسط فكرة ، أو تبسيط عبارة ، مما أعطى الفرصة لأعداء الشريعة لإنكار صلاحيتها ووصف فقهائها بالجمود ، ولو أنصف هؤلاء لعلموا أن الفقه لا ينمو إلا فى ظل قانون ملزم ، وأحكام تصدر ، وفى تاريخ القانون الفرنسى حجة لا تدحض فقد أحدثت مجموعة نابليون حركة فقهية نامية ومتطورة شملت التشريع وشروحه والأحكام ومتابعتها نشرا ونقدا وشملت نظرية القانون ذاته، مصادره وفلسفته ومناهجه . وخلال القرن التاسع عشر شهدت مكتبة القانون الأوروبية فى فرنسا وإيطاليا وألمانيا وبلجيكا وسويسرا والمملكة المتحدة ، دراسات فى القانون سوف تظل إنتاجا يحتفظ بقيمته لدى كل الأجيال ويتذكر المرء وهو يخط هذه السطور عشرات الكتب وعشرات الأسماء ولولا علمنا بثراء الفقه الإسلامى فى كل المجالات وفيه مئات الأسماء اللامعة التى لا يصل إلى عمقها وخصوبتها وسعة آفاقها حتى كبار الفقهاء فى القانون فى عصر النهضة التشريعية الأوروبية ، لولا ذلك لأصبنا فى واقعنا الفقهى بكثير من القلق والاحباط .

٢ ـ أدى الاستجلاب التشريعى إلى خلق جماعات قوية ضاغطة تستأثر بالسياسة والتشريع ، وتتعصب لتشريعها الذى تعرفه وتتسلط به ، فتحل وتحرم ، وتصرح حينا برفضها للشريعة ، وتختفى أحيانا كثيرة وراء دعاوى مصلحة الأمة ، وعدم تعارض قوانينها مع الشريعة الإسلامية ، وتمسك هذه الجماعات بسلطات التنفيذ والتشريع ، والأعلام والتعليم ، مما يجعل مرور مشروعات القوانين الإسلامية من خلال قنواتها فى حكم المستحيل . وهذه القوى الضاغطة سوف تدافع عن مواقعها ببسالة ، لا

لكونها تجهل التشريع الإسلامى ومزاياه ـ فالصعوبة ليست معرفية ـ وإنما لأن مصالحها السياسية والاقتصادية ومسالكها العملية وقيمها السلوكية ترتبط ارتباطا عضويا بالكيان التشريعى القائم .

ومن أجل تثبيت قواعد الاستجلاب التشريعى ، وقطع الطريق أمام العودة إلى الشريعة الإسلامية ، حاولت العلمانية المعاصرة تزييف التاريخ ، وكتابة تاريخ اجتماعى للقانون ـ خاصة فى مصر ـ برسم صورة قبول عام للتقنينات الغربية على مستوى الفكر والمجتمع باعتبارها اصلاحا تشريعيا وقضائيا .

فما هى الحقيقة الضائعة خلف هذا الركام من الدعاوى العلمانية المعاصرة من أجل كلمة موثقة سوف نتوقف بشىء من الإسهاب أمام الأمرين هما : دخول التقنينات الوضعية إلى مصر ، والموقف الفكرى والاجتماعى منها ، ومنهجية التشريع الإسلامى التى طرحها فقهاؤنا لتجاوز أزمة الفقه ولاستنباط قوانين إسلامية حديثة .

أولا : معركة القوانين الأجنبية :

فى المعركة المعاصرة للتخلص من الاستعمار التشريعى ، استخدم العلمانيون التاريخ سندا لموقفهم المعارض للشريعة وخلاصة مزاعمهم ما يلى :

أ ـ إن ما يتردد من إدعاء أن الشريعة الإسلامية كانت فعلا وتطبيقا هى النظام القانونى النافذ فى البلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى هو قول يفتقر إلى الصدق وإلى الدقة التاريخية .

ب ـ إن التاريخ الحديث والمعاصر لم يحدثنا أن ثمة مقاومة فكرية ورفضا اجتماعيا أو ثقافيا قد حدثا فى مواجهة اللجوء إلى التقنينات الغربية والكف عن تطبيق آراء الفقه الإسلامى المتناثرة فى كتب العصر الوسيط ، بل الذى نعلمه ولا ينكره أحد حتى من أشد غلاة الداعين إلى العودة بنظامنا القانونى قرنين من الزمان إلى الوراء ، إن مصر قد شهدت فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى مايشبه الإجماع الشعبى على أن تطبيق هذه التقنينات ذات الأصل الغربى .. خطوة متقدمة »[(١٨)].

هذه هى الدعاوى التى رددها كثير ، منهم من هو فى نفس الوقت أستاذ لتاريخ القانون ، نقلناها بعباراته ، وسوف نحتكم ـ وكما قال هو بحق ـ إلى كتابات وصحف وتقارير هذه الفترة .

١ ـ كيف دخلت التشريعات الأجنبية ؟ وكيف وضعت ؟

هناك إجماع لدى مؤرخى القانون فى العالم العربى ـ إلا من شذ ـ بأن الشريعة الإسلامية وسعت حياة الناس ثلاثة عشر قرنا ، وخلال هذه القرون حدثت تجاوزات من الحكام ـ الولاة والقضاة ـ ولكن ظلت الشريعة الإسلامية هى القانون القائم ، لم يفقد المجتمع الثقة فى صلاحيتها ، ولم يرتفع صوت بالتنكر لها ، ولم تتخلف أحكامها عن مواجهة الواقعات والنوازل ،

وكما يقول عالم تاريخ القانون المسيحى ـ شفيق شحاتة ـ « ظلت الشريعة الإسلامية بمذاهبها المختلفة ، مطبقة فى سائر أنحاء العالم العربى منذ استقرت الحضارة الإسلامية بهذه البلاد إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى ، على أن الشريعة الإسلامية لم تكن فى تطبيقها جامدة النصوص ، فهى قد سايرت مقتضيات الزمان والمكان ، ذلك أنها قد حوت فى صناعتها عناصر التطوير .. وقد عثر الأثريون على أوراق بردية يرجع تاريخها إلى القرن الخامس الهجرى ، تضمنت مبايعات ورهونات انعقدت وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية وصيغت شروطها على الوجه الذى يكفل لعاقديها حقوقهم ، وقد حفظت لنا سجلات محكمة مصر الشرعية عقودا وحججا يرجع تاريخها إلى القرن السابع الهجرى ، كما حفظت أحكاما صادرة عن الديوان العالى يرجع أقدمها إلى سنة ٩٢٨ هـ ـ أى القرن العاشر الهجرى ـ وهى كلها تدل على أن الشريعة الإسلامية ظلت قانونا حيا يطبقه القاضى فى مختلف الدعاوى »[(١٩)].

وقد أكدت لنا بعض الوثائق الفقهية التى نشرت من مجموعة الوثائق التاريخية الموجودة بمكتبة دير سانت كاترين بشبه جزيرة سيناء ، أن الشريعة الإسلامية ومجالس الحكم العزيز ـ المحاكم ـ كانت هى المختصة فى جل التصرفات القانونية الخاصة الصادرة بين المسلمين أو بين المسيحين أو بين هؤلاء وأولئك فى ذلك العصر ، وترجع هذه الوثائق إلى القرن التاسع الهجرى ، على الرغم من أن الوثائق الثلاث المنشورة كان المتصرفون فيها من النصارى ، إلا أن الصياغة القانونية لها قد سارت على النهج الذى درجت عليه الصياغة الإسلامية للوثائق فى هذه العصور ، وفحص أية وثيقة بما فيها من الوقائع والشهود والتوثيقات يؤكد الاحتكام الكامل إلى الشريعة الإسلامية[(٢٠)].

وفى مكتبة البلدية بالأسكندرية مجموعة من التوثيقات المخطوطة والتى تؤكد سيادة الشريعة الإسلامية فى مجال القانون البحرى ، وبعض هذه الوثائق تقدم معلومات ذات أهمية بالغة عن النشاط التجارى الإسلامى عبر طريق رأس الرجاء الصالح وعن احتكام المعاملات التجارية إلى القواعد الإسلامية .

وقد يقال إن الواقع الاجتماعى فى القرون المتتالية شهد جور الحكام وفساد القضاة والأحكام ، وقد أشار إلى ذلك وأكثر منه المقريزى والنويرى وغيرهما من مؤرخى العصور الإسلامية ، ولكن جور الحكام وفساد القضاة وأنظمة التقاضى ليس دليلا على عدم صلاحية الشريعة بل إن سببه الحقيقى عدم الالتزام الكامل بالشريعة فى بعض الوقائع والظروف ، إن الحقائق التاريخية تنطق بلسان الواقع الذى لا يرقى إليه الشك ، أن مصر منذ السنة العشرين للهجرة ـ وهو تاريخ الفتح الإسلامى ـ دخلت مرحلة من التنظيم القانونى الدقيق فى

ظل أحكام الشريعة الإسلامية ، وإذا كانت مصر فى بعض الظروف التاريخية تعانى من جور الحكام وفساد الأحكام ، فإن تدهور مستوى القضاة لا يطعن فى سلامة التشريع وفى ذلك يقول العلامة الإيطالى « فرى » أحد أعلام المدرسة الوضعية (أن القانون السيىء إذا طبقه أكفاء أنتج ثمرة خيرا مما ينتجه قانون حسن يطبقه قضاة غير أكفاء ، ولابد من توافر شرطين عظيمين ليبلغ القضاء أرقى المراتب فى القيام بواجبه الاجتماعى الشاق وهما : كفاءة القضاة العلمية وحريتهم)[٢١].

إن إدخال القوانين الأجنبية إلى مصر والعالم العربى كان قرارا تفرضه الاستراتيجية الغربية فى التعامل مع الإسلام و« لشفيق غربال » كلمات تكشف عن نفاذ حدسه التاريخى حيث يقول : « لو دام الاحتلال الفرنسى ، لتم تنظيمُ القضاء على أسس غربية ، ولأدخلت القوانين الغربية ، ولو دام الاحتلال الفرنسى لاحتاط أشد الحيطة فى كل ما له علاقة بالدين والمسائل الاجتماعية ، وموضوعات البحث العلمى ، فالحاكم الغربى يجب أن تكون قواعد الانتاج المادى غربية صرفا[٢٢]

ففى عصر محمد على لم تكن أوروبا على استعداد للاعتراف بالإسلام لذاته وكما هو وقبوله فى تنظيم عالمى ، « إن نظراتها وخططها نحو الإسلام والمسلمين كلها مما يقوم على قاعدة المصالح الأوروبية المختلفة ، ويرجع لاعتقاد الأوروبيين إذ ذاك أن رسالة الإسلام قد قضيت »[٢٣].

ومنذ ذلك التاريخ بدأت تتسلل القوانين الأجنبية إلى مصر ، وكان علماء الإسلام رغم كل الظروف ـ على دراية بالمخاطر التى تحيط بهم ، وقد روى مؤرخ الحملة الفرنسية « ميشو » فى رسائله عن مصر حديثا مع مفتى المنصورة قال المفتى : « إن مثل الشرقيين فى محاكاتهم الغربيين والنقل عنهم مثل الرجل الكفيف الذى إرتطم فى وجهه يدعو المارة إلى مده بقبس من النار . وماذا ينفعه القبس »[٢٤].

لقد كانت الساحة المصرية ـ بل والإسلامية ـ مهيأة مع مطالع القرن التاسع عشر لاستقبال تقنينات تخلصها من فوضى الأحكام ، لكن الشريعة الإسلامية كانت المصدر الذى اتجهت إليه الأنظار لإعداد هذه التقنينات .

محمد على كلف « الشيخ محمد الجزائرلى »[٢٥]المفتى إذ ذاك أن يضع له قانونا مدنيا على مثال وترتيب قانون نابليون يكون فى الوقت نفسه مأخوذا من الشريعة الإسلامية عموما غير متقيد بمذهب معين ، وقد بذل الشيخ الجزائرلى جهدا كبيرا لإنجاز المشروع إلا أن الظروف الدولية أجهضت محاولة إنجاز قانون مستمد من الشريعة الإسلامية . وقد روى مثل ذلك عن إسماعيل ورفاعة الطهطاوى ، وفى عهد الخديوى توفيق عندما بدأ التفكير جديا فى تقنينات حديثة شاملة اتجهت الأنظار إلى المصدر الطبيعى لها وهو الشريعة الإسلامية ، فقد جاء فى مذكرة حسين باشا ناظر الحقانية لمجلس النظار بتاريخ ٢٦ محرم سنة ١٣٠٠ هـ ٧ ديسمبر

١٨٨٢ م أنه « تراءى للحكومة وضع قانون مطابق للشريعة الغراء ، وأحيل عمله على سعادة قدرى باشا ، وتشكل قومسيون آخر لترتيب المجال ، فبقطع النظر عن البحث فى أرجحية هذا الرأى فإنه لم يتم عمل هذا القانون حتى الآن ... وإذا قيل لابد من أن يكون القانون المدنى مطابقا للشريعة ، فربما يقال من باب أولى يلزم أن الحكم بالجنايات وسير المرافعات ورؤية الدعاوى يكون على مقتضى الشريعة »[٢٦] وفجأة آثرت الحكومة تشكيل لجنة لوضع التقنينات الأهلية برئاسة حسين فخرى ، وهو غير مؤيد لقانون مستمد من الشريعة الإسلامية ومن أعضائها المسيو « فاشير »النائب العام العمومى لدى المحاكم المختلطة « وموندو » الإيطالى ، و« لوى » الإنجليزى وكانا قاضيين لدى المحاكم المختلطة ، وبطرس غالى وكان وكيل وزارة الحقانية ، وقد وضعت هذه اللجنة التقنينات الأهلية المنقولة عن التقنينات المختلطة ، ويكاد يكون النقل حرفيا[٢] ولما كانت التقنينات المختلطة قد تم إعدادها فى ظروف مريبة ، وبطريقة غريبة ، فإن الصلة بين إعداد هذه القوانين والاحتلال الأجنبى تبدو واضحة بما لامزيد عليه . وهكذا صارت القوانين الأهلية الجديدة على نحو يخالف كل القواعد العلمية المعمول بها فى إصدار التشريعات ، فهو من ناحية النشأة لم يكن قانونا مصريا بل هو قانون أجنبى طبق على المصريين ، وقد أثارت هذه النشأة الشاذة مشاكل عديدة فى التطبيق ، وحاول البعض تفاديها بالقول إن القانون المصرى أخذ من الشريعتين الإسلامية والفرنسية ، ولا شك أن ذلك الرأى زاد المسألة إرباكا ، لأن الشريعتين إن اتفقتا فى حكم فكثيرا ماتختلفان وتتعارضان ، فأيهما الأجدر بالتطبيق . وهذا الخلل فى التشريع يفسره ماروواه سليمان بهجت ـ وهو محام من طنطا من حديث للأستاذ (لامبير) وكان ناظرا لمدرسة الحقوق وأستاذ القانون المدنى بها ، قال : « لما رأت الحكومة المصرية ضرورة إنشاء المحاكم النظامية بمصر ، عازها قانون يشبه القوانين المعمول بها فى أوروبا فلم تر بدا من تكليف رجل كان ضمن موظفى الحكومة ثم احترف المحاماة وأسمه المسيو « مونورى » فكلفته بعمل القانون المصرى ، وأمهلته مدة ثلاثة شهور ، فى نظير مكافأة تتراوح بين الثلاثة والأربعة آلاف من الجنيهات المصرية ، فقام الرجل بما كلف به ، إلا أن كون المشرع فردا ، وقصر زمنه فى التشريع حالا دون تمام الفائدة المقصودة فجاء عمله على مانراه من النقص وعدم الاستيفاء »[٢٨]

هذه هى قصة القوانين الأجنبية فى مصر والتى استهدفت إبعاد الشريعة ، وتقويض اختصاص المحاكم الشرعية ، أما أنها استهدفت إبعاد الشريعة الإسلامية فأمر لايحتاج إلى إيضاح .

وأما أنها استهدفت تقويض المحاكم الشرعية ، فذلك ماتقتضيه الغاية من وراء الاستجلاب التشريعى ، ومنذ اللحظة

الأولى التى عرض فيها أمر التقنينات الأهلية على مجالس النظار طالبت مذكرة حسين فخرى وزير الحقانية بوضع حدود لاختصاص المحاكم الشرعية [٢٩] وفى محضر مجلس النظار بتاريخ ٢١ ديسمبر ١٩٨٢ عارض على مبارك ماجاء فى التقرير بخصوص الحجر والتقييد على اختصاص المحاكم الشرعية . وأصر على مبارك على رأيه هذا ومعه عمر لطفى كما هو ثابت فى محضر مجلس النظار [٣٠] وقد اضطرد عدوان المحاكم الأهلية على اختصاص المحاكم الشرعية ويذكر رشيد رضا أن الحكومة أرادت أن تجعل فى المحكمة العليا عضوين من مستشارى محكمة الاستئناف الأهلية ، فهاج المسلمون فى مصر وحملوا على الحكومة فى الجرائد واجتمع علماء الأزهر لأول مرة للإنكار على الحكومة ، وكان من المتحمسين المشهرين بالحكومة من يتهم الأستاذ الامام بالرضا بالمشروع وتأييد الحكومة فيه ، فسألته عن ذلك فعلمت منه أنه سعى فى مقاومته سرا جهد طاقته ، لأنه يضر ولا يفيد المطلوب ، وقال أن الواضع الحقيقى له هو بطرس باشا لا ناظر الحقانية ومن مقاصد بطرس باشا فيه التمهيد لالغاء المحاكم الشرعية ، لأن طلبة الحقوق يتعلمون الفقه الإسلامى ، فهو يريد أن يتعود المسلمون بالتدريج حكم لابسى الطرابيش فى القضايا الشرعية ، حتى لايبقى للمسلمين فى الحكومة المصرية شىء من الشخصيات الملية [٣١]

وما يذكره رشيد رضا نقلا عن الإمام محمد عبده بالغ الدلالة فى تحديد أهداف الاستجلاب التشريعى

٢ ـ رد الفعل الفقهى .

سبق أن أثبتنا ما قاله « نور فرحات » أستاذ تاريخ القانون من عدم حدوث مقاومة فكرية فى مواجهة اللجوء إلى التقنينات الأجنبية بل كان هناك شبه إجماع على أن تطبيق هذه التقنيات يعد خطوة تقدمية .

وما قاله الدكتور « فرحات » يفتقر إلى السند التاريخى بل هو محض خيال ليس له صلة بما تم بالفعل . فالمقاومة الفكرية كانت على أشدها واشترك فيها أساتذة القانون وعلماء الإسلام على السواء وشغلت مساحة واسعة من الإنتاج الفقهى منذ بدأت الشروح المصرية لهذه القوانين . وقد ذكر أفرام البستانى فى شرحه لقانون العقوبات الأهلى « أن هذا التشريع لقى معارضة شديدة لمخالفته للشريعة وعوائد البلاد ، وذلك ثابت فى المضابط ومحاضر مجلس النظار »[٣٢].

وكتب يوسف أصاف يقول « إن النهضة العلمية قضت مؤخرا على الأفكار بالاتجاه إلى علم الفقه »[٣٣]، وقد احست الحكومة نفسها بالحرج لإهمالها الشريعة الإسلامية ، فنشرت الجرائد فى بداية هذا القرن أن وزارة الحقانية تهتم بوضع مؤلف لأحكام الشريعة الغراء على نسق القوانين وقد تم نصفه تقريبا ، وجاء هذا التصريح الحكومى وكأنه تهدئة لموقف مرتقب .

وفى ذات التاريخ كتب عزيز خانكى يقول « قرأت فى المؤيد أن من وجوه

الإصلاح الذى تسعى وزارة الحقانية إلى تحقيقه ، وضع مؤلف لأحكام الشريعة الغراء على نسق القوانين يرجع إليه القاضى فى قضائه . قرأت هذا فقلت فى نفسى ماأعظم الخدمة التى تخدم بها الحقانية أهل الشرق على وجه العموم ، وأهل مصر على وجه الخصوص والمسلمين منهم على الأخص ، والوطنيين على أخص الأخص . لو ألفت لجنة من أكابر أئمة الدين ، وأعاظم رجال الشرع ، وضمت إليهم البعض من صفوة رجال القضاء والمحاماة لاختيار أكثر الأحكام مطابقة لأحوال الناس فى هذا الزمان من مذاهب الأئمة الأربعة ، فالاختلاف بين الأئمة هو اختلاف فى العرض دون الجوهر ، كلهم متفقون فى أصول القواعد ، وأمهات المسائل » .(٣٤)

وقد حاولت الحكومة فور اصدارها للتقنينات الأهلية-تفاديا لوصمها بمخالفة الشريعة ـ تخريج أحكام هذه القوانين على مذاهب الفقهاء وتوجد فى دار الكتب المصرية رسالتان مخطوطتان إحداهما للشيخ مخلوف المنياوى قارن فيها بين القانون الفرنسى والشريعة على مذهب الامام مالك ، والأخرى لعالم لم يذكر اسمه أبان فيها ماوافق مع القانون مذهب الامام أبى حنيفة وقد قال البعض إن ذلك « كان متعينا على أولياء الأمر فالشريعة الإسلامية كانت الشريعة المرعية الإجراء ، المتبعة الأحكام فى القطر المصرى وقت تحضير القوانين »(٣٥)

هذا هو الموقف شبه الرسمى أما رجال القانون ـ وليس علماء الشريعة فحسب ـ فقد أعلنوا رفضهم للاستجلاب التشريعى وتوالت كتاباتهم ممثلة تيارا فقهيا عاما يرفض القوانين المستوردة ، على الرغم من الانتماءات السياسية بل والفكرية المتعددة لهؤلاء الأعلام .

ففى سنة ١٩٠٦ كتب على أبو الفتوح باشا ، وقد أصبح وكيلا لوزارة المعارف « ما أجدر الحكومات الإسلامية باستنباط قوانينها وأحكامها من الشريعة ، مع اختيار القول الأكثر مناسبة للزمان والمكان ، لتكون هذه القوانين والأحكام أكبر احتراما فى النفوس ، وأشد موافقة لأخلاق وعادات من وضعت له .. فعلينا أن نتمسك بشريعتنا الغراء ، فهى مؤسسة على الاعتدال الذى به يكون الإنسان سعيدا فى بيته ووطنه ، ومع جيرانه ومعاشريه مهما اختلفت مذاهبهم وتنوعت أجناسهم »(٣٦)، أما العلامة عبد السلام ذهنى ، فقد دأب فى كل مناسبة على نقد القوانين المستوردة ، وفى مقال له عام ١٩١٦ عن نهضة القانون قال : « إنى من الفريق الذى يعتقد بحق بأنه لابد وأن يكون للقوانين الأهلية عصبية ترجع بها إلى تاريخ الأمة وتقاليدها وعوائدها وأخلاقها ، بحيث تكون القوانين صورة عكسية لأخلاق الأمة وعوائدها »(٣٧)وقد جاءت المحاكم الأهلية سنة ١٨٨٣ على غرار المحاكم المختلطة ، وكان يتعين إنشاء المحاكم الأهلية على الطريقة المعروفة فى الشريعة

الإسلامية ، كما كان يجب أن تعمل لها قوانين على غرار ماتقرر فى الشريعة الإسلامية ، وما درج عليه الأهلون فيها ، ولكن الأمر جاء على خلاف ماتقضى به النعرة القومية ، والكيان المصرى ، والميول العربية السليمة ويقول « هذا الخطأ الذى وقع فيه نوبار من سنة ١٨٦٧ من إنشاء المحاكم المختلطة إلى سنة ١٨٧٥ ومن نقل القوانين الفرنسية من مدنية وتجارية ومرافعات وعقوبات وتحقيق جنايات ، لابد من تصحيحه مهما طال الزمن ، وتعاقبت الأحقاب ، إن القانون المدنى ، فيما يتعلق بالمعاملات بين الأفراد كان هو قانون الشريعة الإسلامية ، وكانت أحكامها المدنية هى السائدة بين الأفراد ... أما وقد خرج « نوبار » ومن تولى بعده عن ذلك الطريق السوى ، طريق استبقاء أصول الشريعة الإسلامية ، وطريق المحافظة عليها لتكون قانون الشعب المصرى ، ومن يسكنه من غير المصريين ، وأتى وأتوا بعده بقانون منقول عن القانون الفرنسى ، غريب عن البلاد فى عاداتها وفى طقوسها ، وفى تقاليدها ، فإنه آن أوان التفكير فى علاج الأمر علاجا صحيحا مما مضى وبعد العدة لمستقبل كله آمال ، علاجا يبعث إلى الوجود المصرى تلك الأصول الشرعية الإسلامية فيما يتصل بالمعاملات » .(٣٨)

وقد كتب محمد صادق فهمى — وهو يقدم المشروع المقترح لكتاب العقد المستمد من الشريعة الإسلامية نقدا لمشروع القانون المدنى الجديد عام ١٩٤٧ (وإذا سبق أن بينا بما فيه الكفاية أن الشريعة الإسلامية هى القانون الذى يتفق مع تقاليد البلاد وعاداتها وأخلاقها ، وما تقتضيه طبائع أهلها ، وما تطمئن إليه نفوسهم وتستريح له ضمائرهم .. لذلك كله كان طبيعيا أن نجعل المصدر الذى نستمد منه مشروعنا هو الشريعة الغراء)(٣٩).

ولم نعرض لما كتبه العلامة عبد الرازق السنهورى ، فهو مشهور منذ كتب كتابه الأول فى الخلافة إلى مؤلفاته عن نظرية العقد ، والوسيط ، ومصادر الحق الإسلامى ، ومقالاته ومذكراته فى تطوير القوانين العربية ، وتشريعاته التى أعدها فى مصر والعراق والكويت وغيرها ، واحتلت الشريعة الإسلامية فيها مكانا بارزا إلى أن تستطيع النهضة العلمية للفقه الإسلامى توجيه المشرع توجيها يدفعه للرجوع إلى الشريعة الإسلامية .

ولم يكتف القانونيون فى مصر بذلك فحسب ، بل حمل نخبة من أنجب أبناء الجامعة المصرية ، أمانة إبراز علوم الشريعة الإسلامية ، ودقتها فى التشريع والصياغة ، واستخدموا المنهج المقارن ، والذى تطور كثيراً على أيدى « سالى » و « لامبير » ، و« أولمان » ، واستطاعوا بدقة هذا المنهج ، وبثقافتهم القانونية العميقة ، وبصرهم الدقيق بالشريعة الإسلامية ، وانتمائهم لها ، استطاعوا بذلك كله أن يقدموا بالفرنسية والعربية رسائل ودراسات تكشف لكل ذى عينين أهمية

التمسك بالشريعة الإسلامية مصدرا لقوانين العالم الإسلامى . ويكفى فى هذا الصدد أن نشير إلى مؤلفات عبد الفتح السيد ، ومحمد صادق فهمى ، ومحمود فتحى ، وفؤاد مهنا ، والسنهورى ، والسعيد مصطفى السعيد ، وأحمد إبراهيم ، وعشرات الأسماء بل مئات الأسماء من الباحثين الأصلاء ، وكلهم طالبوا بالشريعة الإسلامية .

فهل يمكن لمدع بعد ذلك القول بأن هناك شبه إجماع على الرضى بالقوانين الوضعية ، أو القول بأن القوانين الوضعية لم تلق مقاومة فكرية فى عالمنا الإسلامى . لقد تناسى العلمانيون فى بلادنا القاعدة المنهجية الإسلامية التى تقول « إذا كنت ناقلا فالصحة ، أو مدعيا فالدليل » فأخطأوا فى النقل ، وافتقدوا الدليل ، ومن عجب أن تجد هذه الدعاوى المتهافتة من يعلنها أو يتمسك بها

ثانيا : منهجية التقنين .

منهجية التقنين المستمد من الشريعة الإسلامية ينبغى لها أن تتجاوز التعصب المذهبى ، وأن تعتبر الفقه الإسلامى فى شموله وحدة تؤخذ عنها الأحكام ، وقد اتفق على هذه المنهجية رجال القانون وعلماء الشريعة ، وقد صرح بهذا المنهج الكواكبى فى كتابه (أم القرى) ومحمد عبده فى تقريره الذى رفعه إلى وزارة الحقانية فى نوفمبر ١٨٩٩ م فى بيان وجوب إصلاح المحاكم الشرعية ، وقد تطورت هذه المنهجية من التقنين على مذهب واحد كما فعلت الدولة العثمانية ، إلى التقنين المختار من المذاهب الأربعة ثم إلى التقنين وفق منهج الشيخ المراغى الذى يرى ألا يتوقف الاختيار عند الأئمة الأربعة ومذاهبهم دون سواهم . وهكذا اتسع مجال الاختيار من الثروة الفقهية ، حتى يستنبط التشريع الذى يلائم حاجة العصر ومصلحة الناس[٤٠]. بل أن الشيخ أحمد شاكر دعا إلى خطة عملية لتقنين الشريعة تقوم على « اختيار لجنة قوية من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة ، لتضع قواعد التشريع الجديد غير مقيدة برأى ، أو مقيدة بمذهب إلا نصوص الكتاب والسنة . وأمامها أقوال الأئمة وقواعد الأصول وأراء الفقهاء ، .وتحت أنظارها آراء رجال القانون كلهم ، ثم تستنبط من النصوص ماتراه صوابا ، مناسبا لحال الناس وظروفهم ، مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة ، ولا يصادم نصا ، ولا يخالف معلوما من الدين بالضرورة »[٤١].

والرأى عندى أنه لا خلاف على منهجية تقوم على الاجتهاد والاختيار من مذاهب الفقهاء دون تعصب ولكننا نضع التحفظات التالية :

أ) اننى أفهم ماينسب إلى الشيخ المراغى من أنه قال لأعضاء لجنة الأحوال الشخصية : ضعوا من مواد القانون مايناسب الزمان والحاجة ولا يعوزنى بعد ذلك أن آتيكم من المذاهب الإسلامية بما يطابق ماوضعتم[٤٢]. إننى أفهم هذا على أنه اشادة بخصوبة تراثنا الفقهى ، وليس تعبيرا عن منهجية

ب) إن الاختيار بين المذاهب لاينبغى أن يكون انتقاء للمرجوح من الآراء ، والشاذ من الأقوال ، بل لابد من تخريج الآراء على أصول الفقه الإسلامى عامة ، وعلى أصول كل مذهب على حدة ، فإذا أعوزنا فى الفقه الرأى الأقوى دليلا ، فالاجتهاد الجماعى الجديد فيه متسع لكل جديد . وأخشى ماأخشاه أن ينصب اختيارنا على فقه البدائل والرخص ، فهذا مسايرة لاتيسير .

جـ) إن حق المواطنة الكامل للأقليات غير المسلمة فى البلاد الإسلامية ينبغى ألا يقودنا إلى تنازلات نعيد بها قصة الامتيازات الأجنبية ، فشريعة الإسلام حاكمة على كل من يقيم على أرض الإسلام .

د) إن قولنا بمنهجية التقنين التى تستوعب كل المذاهب الإسلامية قول مخالف تماما لما يرفعه العلمانيون من شعار خادع يرى أن العودة إلى الشريعة يجب أن تكون وقفا على حدود النص القرآنى ، بعد إسقاط مذاهب الفقهاء[٤٣]، فهذه الدعوى تستهدف طعن الشريعة ، وتنحيتها عن التطبيق ، وهى دعوى تكشف عن سوء ظن بالتراث الفقهى الذى تمثل أبنيته العامة النسق التشريعى الإسلامى المستمد من أصول الإسلام . فالتراث الفقهى ينطوى على ثوابت ومتغيرات ، وحذفه جملة كما يدعو هذا الاتجاه هو استبعاد للشريعة ذاتها وذلك أن الاتجاه العلمانى يضيق بفكرة ثبات الشريعة الإسلامية وهو ماأعلنه صراحة « نور فرحات » (أحد المرتكزات الرئيسية للتأثير فى الأغلبية العامة هو ضرب المرتكزات الأساسية التى تنطلق منها الاتجاهات الدينية ، وأهم هذه المرتكزات هى قولهم بأن هناك نصوصا ثابتة صالحة فى كل مكان وزمان ، فإذا ألقينا الضوء على هذه النصوص ، وبينا أنها متغيرة ، تتغير باختلاف الزمان والمكان ، سنكون قد خطونا خطوة كبيرة)[٤٤].

وهذه نظرة خاطئة وخطرة ، فلا ينبغى النظر إلى الفقه الإسلامى على أنه مجرد فهوم بشرية للنصوص الإلهية ، يمكن الأخذ بها أو تركها والبحث من جديد فى آيات القرآن الكريم ، إن الفقه الإسلامى ليس كله مجرد نظرات وفروع ، بل فيه أبنية تشريعية متكاملة ، أقيمت على نصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة ، أو على اجماع الأمة ، وهذه تمثل الثوابت التشريعية ، وإعادة النظر فيها بدعوى الاجتهاد المعاصر تبديد للدين لا تجديد للشريعة .

هـ) إن العودة إلى الاجتهاد الذى يكفل مجابهة التطور ، وإنزال حكم الشريعة على الواقع المتغير ، هذه الاجتهادات ينبغى ممارستها بعيدا عن الضغوط السياسية ، والأهواء الحزبية والأفكار الغالية ، لأن العمل التشريعى جهد بالغ الدقة ، يحتاج إلى مناهج فى التنظير والتفريع ، وفى الصياغة والتعبير ، وفى الموازنة والترجيح ، كلها أمور علمية ، لها أصولها عند فقهاء المذاهب ، وفى الفكر القانونى ، ولابد من الاستفادة بكل ذلك حتى تكون عودتنا إلى الشريعة نهضة إسلامية شاملة ، ومشروعا حضاريا متكاملا ، وليس مجرد شعار يرفع

أو قانون يصدر تحقيقا لرغبة سياسية أو كسبا لمعركة انتخابية .

المبحث الثالث
المجال الاجتماعى

لعل أخطر مافى الاستجلاب التشريعى هى تلك الهوة الواسعة التى حدثت بين واقع الناس وأحكام الشريعة ، والتى تمثل عقبة حقيقية أمام تقنين إسلامى جديد أو تطبيق شرعى معاصر .

١ ـ التغيير الاجتماعى :

أدت التقنيات المستوردة إلى إضعاف العقيدة فى نفوس الناس ، وفى واقع الحياة والمجتمع ، وكما يقول الشيخ أحمد شاكر فإن هذه القوانين كادت تصبغ النفوس كلها بصبغة غير إسلامية ، وقد دخلت قواعدها على النفوس فأشربتها ، حتى كادت تفتنها عن دينها ، وصارت القواعد الإسلامية فى كثير من الأمور منكرة ومستنكرة[٤٥]، وقد نجحت قوى الاستعمار والتغريب ـ كما يقول طارق البشرى[٤٦]ـ فى تغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس ، بطريقة تجعلها قائمة على التعارض مع تصورات العقيدة الإسلامية وأحكامها ، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما يقيم التعارض بين هذه الأساليب وأحكام الشريعة ، وقد تم ذلك لابطريق الاقناع وتبادل الرأى ولكن جرى فى الأساس بالترويج والدعاية والاغراء ، وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة ، ولما استتب قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب ونماذج السلوك ، بدأ يظهر التعارض بينها وبين فقه الشريعة وفكرها وبدأ الفقه الإسلامى يحاصر بين بلدين ، أما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع حتى ولو كان ذلك على حساب الشريعة وأصولها العامة ، وأما أن يتهم بالجمود والعجز عن ملاحقة التطور ، ولفظ التطور لفظ لايدل على مجرد الحركة والتغيير ، ولكنه يوحى بأن الحركة والتغيير يجريان للأحسن والأرقى ، فى مدارج الارتقاء والعمران البشرى والحضارى ، ولا شك أن تطور وسائل الاتصال وعلمانية أجهزة الاعلام فى العالم الإسلامى يكرس هذا التغيير الاجتماعى ، ويزيد من صعوبة التحول نحو الإسلام من خلال التقنيات الشرعية ، إن الزاد اليومى لوسائل الإعلام فى الدول الإسلامية هو إنتاج أيد قليلة ، ويصنع على عين القوى الحاكمة فى العالم الغربى ، وليس بقصد هيمنة النمط الغربى من الحياة ، بل بقصد تجريد مجتمعاتنا من هويتها الإسلامية ، ولم تعد التسلية أو الترفيه هو هدف هذا الانتاج المستورد ، وإنما الغاية هى خلق نمط مسيطر يجعل إنقسام الذات العربية والإسلامية على نفسها وتنكرها لاحكامها الشرعية وقيمها الحضارية هو المحصلة النهائية لهذا التدفق الإعلامى ، فنحن نواجه إعلاما معاديا نلهث وراءه وكأننا نسعى إلى حتفنا[٤٧]

وقد عمقت وسائل الإعلام الهوة بين الشريعة والمجتمع ، وساهمت مساهمة فعالة فى قطع اللسان العربى ، وتخريب الثقافات للمجتمعات الإسلامية وفى ظل إعلام يجعل

أهل الفن والكرة مُثُلاًوالعلماء ورجال الفكر أمثولة ، فإن مستقبل هذا المجتمع يكون فى أيد غير أمينة . وإذا أردنا العودة إلى الشريعة الإسلامية من خلال تقنيات ذات فعالية اجتماعية ، فلابد من العمل على الحد من موجات التخريب الثقافى ووقف الطوفان الإعلامى الذى يقتلعنا من الجذور ، لابد من رسم استراتيجية إعلامية جديدة وعلى مستوى العالم الإسلامى كله ، تعاد على أساسها تغيير البنى الإعلامية فى سياساتها العامة وإنتاجها البرامجى ، وحتى فى خريطتها اليومية ، فتنتقل من إعلام يدغدغ المشاعر ، ويثير الغرائز إلى إعلام يجعل التنمية البشرية والتربية الأخلاقية والثقافة الإسلامية أهدافه المحورية التى يتحرك من أجلها

وإذا كانت وسائل الإعلام الحالية تخلق استجابات شعورية معادية للإسلام ، وأنماطا سلوكية تخالف أحكامه . فإن الاستراتيجية الجديدة المرجوة لها ، سوف تساهم مساهمة فعالة فى خلق بيئة ملائمة لاستقبال التشريع الإسلامى . أما إذا بقى الأمر على حاله واعتاد جمهور المتقبلين الذى يستمع إلى القرآن الكريم فى بداية الإرسال ونهايته أن لايرى خلال ساعات الإرسال إلا مادة إعلامية أبطالها الممثلون والمطربون ولاعبو الكرة فإن قوانين التقليد العاملة فى قلب الحياة الاجتماعية سوف تكرس القطيعة بين حياتنا والإسلام .

٢ ــ صراع المثقفين :

ولم يقف الأثر الاجتماعى للقوانين الأجنبية عند حد التغيير الاجتماعى بل كان لها أثر بين بارز فى التعليم ــ وفى العمل أيضا ــ فقسمت المتعلمين والمثقفين منا إلى قسمين ، أو جعلتهم معسكرين ، فالذين تعلموا مدنيا وربوا تربية أجنبية يعظمون هذه القوانين وينتصرون لها ، ولما وضعت من نظم ومبادىء وقواعد ، ويرون أنهم أهل العلم والمعرفة والتقدم ، وكثير منهم يسرف فى العصبية لهذه القوانين ، ولا ينكر مخالفتها للشريعة الإسلامية حتى ماكان نصه محكما قطعيا فى القرآن وحتى بديهيات الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة ، واخترعوا للفريق الآخر اسما اقتبسوه مما رأوا أو سمعوا فى أوروبا المسيحية ، فسموهم « رجال الدين » وليس فى الإسلام شىء يسمى « رجال الدين » بل كل مسلم يجب عليه أن يكون رجل دين ودنيا ثم عزلوهم عن كل أعمال الحياة والدولة ، واحتكروا لأنفسهم مناصبها زعما منهم أن (رجال الدين) لايصلحون لشىء من أعمال الدنيا ، أيا كان مبلغهم من العلم والثقافة والمعرفة[٤٨]

وهذا الصراع بين أبناء الوطن الواحد ، أمكن لقوى أخرى توجيه المعركة لما تريد ، وتفريغ المؤسسات الإسلامية من مناهجها المؤثرة ، وطاقاتها الفاعلة ، وكوادرها القادرة ، ولا توجد الآن مؤسسات إسلامية قوية ، على اتساع العالم كله ، حتى المؤسسات التاريخية فهى أما مجندة أو مستبعدة ، وفى ظل هذا الصراع اللا متكافىء ، لم تستطع فكرة تطبيق الشريعة الإسلامية أن تصبح فى أفضل

الأحوال أكثر من مشروعات للقوانين ، أغلبها للتذكير لا التدبير ، وقد أصاب هذه المشروعات ما أصاب الرأى والفكر فأصبحت رهن التحفظ والتوقيف

أن سياسة الترغيب والترهيب والمنع والمنح ، والتى أفرزها الواقع الثقافى المتخلف من عصر الاستعمار ، والمتواصل عبر عصور التبعية ، أقام الكثير من الحواجز النفسية أمام محاولات تقنين الشريعة ، خاصة وأن تيار الخروج قد دفع الكثيرين إلى ارتكاب مالا يحل ، وإقتراف مالا يباح ، وهذه القوى كلها تبذل مافى وسعها حتى يكون بينها وبين تطبيق الشريعة بون بعيد .

كلمة أخيرة

إن تطبيق الشريعة الإسلامية لايعنى صياغة التراث الفقهى فى مواد أو تقنيات ، بل يعنى أولا احتكام الواقع إلى الشريعة ، وإخضاع كل المساحات التى تتحرك عليها القوانين المستوردة ، والأنظمة المقلدة للأحكام الشرعية ، وليس ذلك فحسب بل لابد من تحريك التفاصيل والجزئيات فى حياتنا الخلقية والعلمية ـ العامة والخاصة ـ لتصنع على عين الشريعة ، لأن الإسلام منهج كلى لايقبل التبعيض ، وإن سمح المنهج التشريعى الإسلامى بالتدرج واتسمت قواعده العامة بالمرونة .

وفى هذا الصدد نحن نحذر من أمرين :

الأول : محاولة تخريج القوانين الحالية على مبادىء الشريعة ، بقصد إرضاء الجماهير التى تطالب بتطبيق الشريعة ، لأن ذلك معارض لأصول الفن التشريعى ، ومخالف لقواعد الصياغة ، كما أنه يهدد الوجود القلق لهذه التشريعات بكثير من صعوبات التفسير ومشكلات التطبيق .

الثانى : محاولات إلغاء القضاء الشرعى فى الدول التى لايزال نظامه قائما فيها تحت دعاوى وحدة القضاء أو وحدة التشريع . فحقيقة الأمر أن هذا الالغاء يترتب عليه استبعاد التشريعات الإسلامية ، ويفرض فى الواقع حياة اجتماعية لاتعرف عن الإسلام وأبنيته التشريعية مايجعلها ترتبط به وتدافع عنه ، بل ينبغى أن يصبح القضاء كله شرعيا ذلك أن القضاء بين المسلمين فى أحوالهم الشخصية والمالية والجنائية جزء لايتجزأ من دينهم ، لأن الحكم بينهم فيها حكم من الله ، ولأن أصول تلك الأحكام منصوصة فى الكتاب والسنة ، وكل مافيها فهو دين ، ولأنهم ماخضعوا لتلك الأحكام إلا بصفة كونهم مسلمين [٤٩].

والحمد لله رب العالمين



الهوامش

(١) بل أن الصحفى محمد حسنين هيكل وهو من كبار منظرى العلمانية والقومية كتب يقول « الإسلام يختلف عن المسيحية فى أنه لا يفرض على المؤمنين به القواعد التى تحكم العبادات فقط ، وإنما ينظم كل جوانب الحياة اليومية ، ويزود المؤمنين به بإطار تنظيم الجماعة فى هذا العالم » .
انظر مدافع آية الله ، ط . دار الشروق ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٢)رشيد رضا : المسلمون والقبط ، القاهرة ، ط أولى ، ١٣٢٩ هـ ، والكتاب هو مجموعة مقالات نشرت فى مجلتى المؤيد والمنار .

(٣) الإسلام وسلطة الأمة ـ ترجمة عبد الغنى سنى ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص ٥ .

(٤) محمد المفتى الجزايرلى : تقرير عن تركيا مرفوع إلى وزارة الخارجية المصرية ، والمؤلف هو القنصل المصرى بالاستانة فى ذاك الوقت ، ص ٣٠ .

(٥) يقول جب : « إذا قام أحد ينكر الشريعة من حيث صلاحيتها كان عمله هذا كفرا ومروقا ، وهذه حقيقة تفسر الهزة التى شعر بها المسلمون فى جميع أنحاء العالم ، عندما أقدمت الجمهورية التركية على إلغاء الشريعة الإسلامية جملة .
انظر : جب ، حضارة الإسلام ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٦

(٦) محمد بركات الله : « الخلافة » ، الطبعة الانجليزية ، زيورخ ١٩٢٤ ، ص ٥٩ - ٦٣ .

(٧) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، ط ١٩٢٥ ، ص ١٠٣ .

(٨) منصور فهمى : « حالة المرأة فى التقاليد الإسلامية » المطبعة الفرنسية ، باريس ١٩١٣ ، ص ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

(٩) إسماعيل أدهم : من مصادر التاريخ الإسلامى ١٩٣٦ ، ص ٤ ، ٥ ، ٦ ، وأيضا انظر ص ٥٠ ، حيث ينفى المؤلف بعض قصص القرآن مثل ذهاب إبراهيم عليه السلام واسماعيل إلى الحجاز ، إلى غير ذلك .

(١٠) لقد أثبتنا فقرات من هذا الكتاب فى المتن لعلمنا بندرة الحصول على نسخة منه ، ولأنه يكشف عن مخطط غربى عام لهدم التشريع الإسلامى ومصادره من القرآن والسنة .

(١١) فى ذيل مقالة فى الإسلام ، القاهرة ، ط ٦ ، مطبعة النيل المسيحية ، ص ٣٥٢

(١٢) طه حسين ، الشعر الجاهلى ، ط ١٩٢٦ ، ص ٢٦ . (وراجع أيضا : اسماعيل مظهر ، قصة الطوفان ، القاهرة ١٩٢٩ ، ص ٦٦ ، حيث يصرح بنسبة قصص القرآن إلى الميثولوجيا .

(١٣) مجلة السياسة الأسبوعية ــ عدد ٩٩ .

(١٤) جوستاف لوبون « إختلال التوازن العالمى » ترجمة صلاح الدين وصفى ، القاهرة ، ١٩٢٨ ص ٥٧ .

(١٥) علال الفاسى : دفاع عن الشريعة ، تونس ١٩٧٢ ، ص ١٧٥ .

(١٦) هاملتون جب . مبنى الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة إحسان عباس وآخرون ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٦٦ ، ضمن كتاب دراسات فى حضارة الإسلام .

(١٧) علال الفاسى : دفاع عن الشريعة ــ المرجع السابق ص ١٩٠ .

(١٨) د. محمد نور فرحات : المجتمع والشريعة والقانون ، كتاب الهلال ١٩٨٦ ، ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، وقد رد على الأخطاء الفقهية والخطايا الفكرية الواردة فى هذا الكتاب أستاذنا العلامة محمد مصطفى شلبى فى كتابه القيم « تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين » ط ١ ، القاهرة ١٩٨٧ وردنا يتركز فى تصحيح الأخطاء التاريخية .

(١٩) د. شفيق شحاته . الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠ ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢٠) راجع هذه الوثائق فى بحث د. عبد اللطيف إبراهيم من وثائق دير سانت كاترين ــ مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مايو ١٩٦٣ ، ص ٩٥ ، ١٣٣ .

(٢١) انريكو فرى : علم الاجتماع الجنائى ، الطبعة الفرنسية ١٩٠٥ ، باريس ص ٥٢٥ .

(٢٢) محمد شفيق غربال ، محمد على الكبير ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ١٨ ، ١٩ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢٤) المرجع السابق ص ٩٢ .

(٢٥) محمد المفتى الجزايرلى : تقرير عن تركيا ، مرجع سابق ص ٣٨ .

(٢٦) نص التقرير فى الكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية ، القاهرة ، ١٩٣٧ جـ ١ ، ص ١١٢ .

(٢٧) د. عبد الرازق السنهورى · علم أصول القانون ط ١٩٣٦ ، ص ٩١ .

(٢٨) مجلة الشرائع ، عدد نوفمبر سنة ١٩١٥ ، ص ٧٧ .

(٢٩) تقرير وزير الحقانية منشور بالكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية جـ ١ ص ١١٣ .

(٣٠) نص المحضر ـ المرجع السابق ص ١١٦ – ١١٧ .

(٣١) المسلمون والقبط جـ ١ مرجع سابق ص ٢٧ . ومن الجدير بالذكر أنه فى الوقت الذى كان يفكر فيه بطرس غالى فى التخلص من الشريعة الإسلامية عن طريق العمل السياسى تقدم رياض غالى برسالة إلى جامعة باريس فى أكتوبر ١٩٠٩ عنوانها « العرف كمصدر للشريعة الإسلامية » حاول فيها التخلص من الشريعة الإسلامية باسم البحث العلمى المتعمق .
راجع مقدمة الرسالة من ص ١ – ١١ الطبعة الفرنسية باريس ١٩٠٩ .

(٣٢) أفرام البستانى : شرح قانون العقوبات المصرى جـ ١ ص ٨ ، سنة ١٨٩٤ .

(٣٣) يوسف أصاف : مرآة المجلة القاهرة ، ١٨٩٤ ، ص ٣ .

(٣٤) عزيز خانكى : فلسفة خواطر وخواطر ، القاهرة ١٩٠٨ ص ٨٠ .

(٣٥) محمد حلمى عيسى : شرح البيع ، القاهرة ١٩١٦ ص ٥ .

(٣٦) على أبو الفتوح : خواطر فى القضاء والاقتصاد والاجتماع ، القاهرة ، ط ١٩١٣ ، ص ٦ ، ٢٠ .

(٣٧) عبد السلام ذهنى : مجلة الشرائع ، عدد يوليو ، ١٩١٦ ، طنطا .

(٣٨) د. عبد السلام ذهنى : الحقوق ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٦ .

(٣٩) نقد لمشروع القانون المدنى المنظور أمام مجلس الشيوخ سنة ١٩٤٨ ، القاهرة ، ص (٣٠) .

(٤٠) لمن أراد التوسع فى هذا الموضوع أن يراجع بحثنا : أزمة المنهج فى الدراسات الفقهية الحديثة ، ورقة مقدمة إلى ندوة المنهجية فى الفكر الإسلامى ، قسنطينية ، الجزائر ، من ٩ – ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ .

(٤١) أحمد شاكر : الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين فى مصر . ط القاهرة ، ١٤٠٧ ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٤٢) عبد الله مصطفى المراغى ، الفتح المبين ، جـ ٣ ط ١ ص ١٩٨ .

(٤٣) محمد أحمد خلف الله : لاتعودوا إلى مذاهب الفقهاء . مقال بمجلة اليقظة العربية ، عدد يوليو ١٩٨٥ ، ص ٦ وما بعدها .

بل أن العلمانيين يصرحون بأن الإسلام مجرد رسالة روحية هذا مايقوله سعيد العشماوى وما ردده صلاح قنصوة وغيرهما .

راجع صلاح قنصوة : مجلة اليقظة العربية عدد يونيو ١٩٨٥ تحت عنوان « لماذا الدعوة إلى النظام الإسلامى » وراجع كتاب « الإسلام السياسى » لسعيد العشماوى وردنا عليه فى عدد ٥١ من المسلم المعاصر تحت عنوان « الإسلام وعقم المنهج العلمانى » .

(٤٤) فهمى هويدى : الأهرام ١٩٨٦/٩/٢ ، ورد النص فى مقالته الأسبوعية .

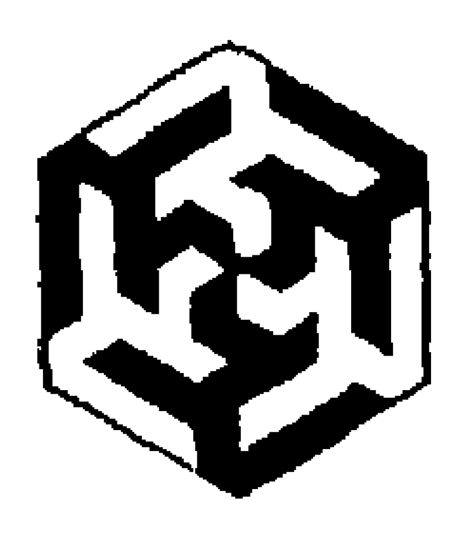
(٤٥) أحمد شاكر : الكتاب والسنة ، مرجع سابق ص ٢١

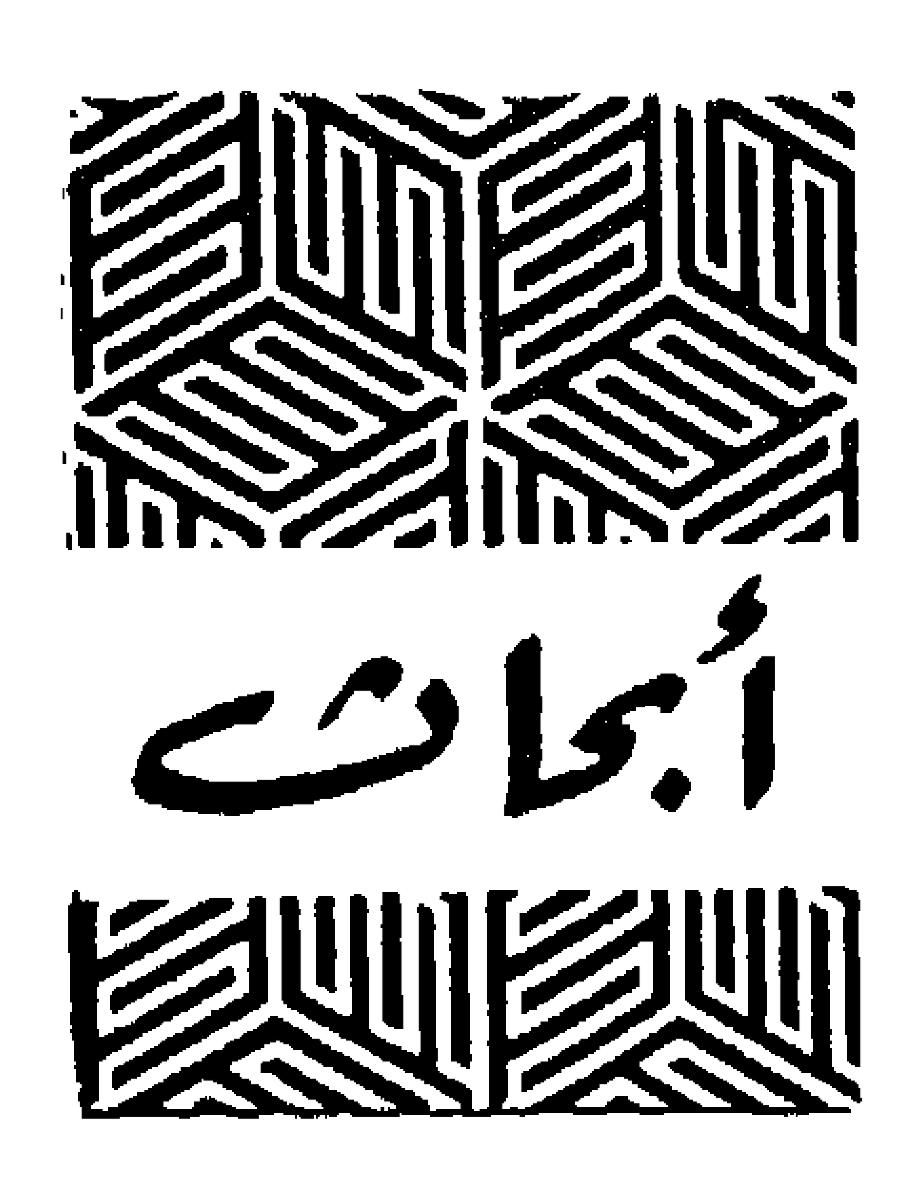
(٤٦) منبر الحوار · عدد ١٣ من ص ٢٦ – ٢٧ .

(٤٧) محمد كمال إمام : المشكلات التى تواجه وسائل الإعلام فى نشر الثقافة الإسلامية ورقة مقدمة لمؤتمر الثقافة الإسلامية بماليزيا سنة ١٩٨٨ ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٤٨) أحمد شاكر : الكتاب والسنة . المرجع السابق ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٤٩) محمد البشير الإبراهيمى : عيون البصائر ، جـ ٢ ، ط الجزائر ، ص ١٣٣ .





الانبثاق العقيدى

د . عماد الدين خليل

يستكمل د . عماد الدين خليل فى هذا المقال بحثه(*) حول الفن الإسلامى . ذلك البحث الذى يحاول بصورة غير مباشرة ـ وبالمفردات الغربية نفسها ـ تفنيد مقولة خاطئة تشبثت بأذيال العقل الغربى المعاصر ، نصرانياً كان أم علمانياً أم مادياً ماركسياً ، تلك النظرة التى كانت تتعمد أن تفصل بين عقيدة الاسلام وبين الفن الذى أبدعته الحضارة الإسلامية .

وينطلق الكاتب فى هذا المقال من قاعدة الانبثاق العقيدى للفن الإسلامى التى أقام عليها « غارودى » الفصل الذى خصصه للفن الإسلامى من كتابه « دعوة الاسلام » ، لكى يمضى معه إلى تفحص خصائص الفن الإسلامى .

« لقد تغلغل الإسلام فى الحياة البيتية كما دخل حياة المجتمع ، وصاغت الطبائع التى نشرها شكل البيوت والنفوس »

مارسيه : الفن الإسلامى

يناقش غارودي فى الفصل الذي خصّصه للفن الإسلامى من كتابه (دعوة الاسلام)[1] عدداً من المسائل الأساسية ، وهو ينطلق من العنوان الذى وضعه للفصل المذكور « جميع الفنون تصبّ فى الجامع والجامع يحمل علىٰ الصلاة » والذي سبق وإن المحنا اليه فى المقال السابق[2] .

الإنبثاق العقيدى للفن الإسلامي .. تلك هي القاعدة التى يقيم عليها غارودى معطيات فصله ، وهو فى هذا يلتقي مع عدد من النقاد والدراسيين الغربيين الذين استمعنا الى بعضهم فى المقالتين السابقين[3] كما إنه يلتقي معهم في تأكيد أصالة الفن الإسلامي والرفض الذي يبلغ حدّ السخرية لمقولة أن هذا الفن انما هو استنساخ عن الغير .

سنقف بعض الوقت عند هاتين المسألتين قبل أن نمضى لنتفحص الخصائص التي يلمحها الرجل فى الفن الإسلامى ، والتي تمثل ـ بحد إضافة خصبة لما قاله غيره من الدراسين الذين أشرنا اليهم .

(١)

يمكن أن تكون عبارة اوليغ غرابار Oleg Grabar التـي يستشهـد بها غارودي ، حجر الزاوية لهذا الترابط الحميم بين الإسلام والفن الذى أُبدع في بيئته ، إنه « نقل بصري لرؤية العقيدة الإسلامية الكونية »[4] .

واذا كان الشاعر والأديب المسلم عموما ، قد تأخر بعض الشيء في التحقّق بهذا الانبثاق والرؤيوي ، فان الفنان ـ أغلب الظن ـ قد سبقه في ذلك فكتب بالحجارة وعليها نبض عقيدته التي تخفق في عقله ووجدانه . رسم بالمنظور هاجسه الذي يضطرب فى الأعماق .. حقاً إن عبارة غرابار ـ على إيجازها ـ لتعني الكثير

(*) نشرت المقالة الأولى من هذا البحث بالعدد (٥٠) و الثانية بالعدد (٥٧)

مما يمكن أن يقال ها هنا

ماذا يقول غارودي عن هذا الانبثاق الرؤيوي ، أو الالتحام العقيدي بين الفن والفنان ؟ « إن نظرة واحدة ، وإن كانت سطحية ، على الشواهد الكبرى للفن الإسلامي في العالم ، تكشف عمق وحدته وأصالته . فأيّا ما كان الحيّز الجغرافي المقام فيه الأثر ، أو غايته ، فاننا نحس بأننا نعيش فيه التجربة الروحية نفسها . فبالنسبة لي – يقول الرجل .. كان ينتابني دائماً الاحساس بأن كل ذلك : من الجامع الكبير فى قرطبة إلى فسيفساء المساجد في تلمسان ، وإلى جامع القرويين فى فاس أو جامع ابن طولون في القاهرة وبين مساجد اسطنبول العملاقة ، والقباب البصيلية في مساجد أصفهان الساحرة كجنات الفردوس ، أو المئذنة القائمة الحلزونية في سامراء ، ومن ضريح تيمور لنك إلى قبر تاج محل المتلألىء في الهند ، ومن قصور الحمراء في غرناطة الى قصور علي قبو وشاهل سوطون في أصفهان ، قد بناه نفس الانسان وتلبية لنداء الإله نفسه . فإن الفن الاسلامي يعبّر عن رؤية للعالم توحي له في آن واحد بغايته وبموضوعاته ، إفصاحاته التشكيلية ، ووسائله التقنية »[٥] .

وهكذا فإنه لا الزمان ولا المكان ، على امتداديهما وتغايرهما ، بقادرين على أن يفكّا الارتباط بين القطبين : الفن الإسلامي والعقيدة التى صاغته . ذلك أن الإنسان المسلم هو نفسه فى كل زمان ومكان ، ونداء الله الواحد هو النداء ، وهكذا أيضاً يتعاشق الشكل والموضوع لكي يعبّرا عن رؤية هذا المسلم المتفردة للعالم ، ويسمعا البشرية ذلك النداء .

إن الجامع مثلاً الذي تكاد حجارته نفسها تصلّي » والذي هو « مركز إشعاع لجميع فعّاليات الأمة الإسلامية » ، كما أنه منطلق عبادتها المركزية المتمثلة بالصلاة ، هو في الوقت نفسه « نقطة الالتقاء لجميع الفنون »[٦] ، أفلا يدلّ هذا ، ومنذ اللحظة الأولى ، على ذلك الارتباط الحميم بين الفن والعقيدة ؟ الفن في ضروراته (الوظيفية) ، وتعبيره الرؤيوي وجمالياته على السواء ؛ « الفناء حيث يمكن التطهر بالوضوء . إفريز أو أروقة مقنطرة ظليلة للاحتماء من حرارة الشمس ، وبخاصة تلك المشكاة الصغيرة – المحراب – الذى يحدّد للمؤمنين الاتجاه إلى الكعبة ، قبلة المصلين ، التي يصطف بمواجهتها المؤمنون للصلاة ، هي مقطع أحد الحلقات ، التي تحيط بمدار مشترك بالكعبة حتى أقصى حدود العالم . وتوجه الجامع نفسه يعيّن في آن واحد مركز الكون ويجسّم وحدة الأمة العالمية للإسلام »[٧] .

إن غارودي ها هنا يسلط ما يمكن اعتباره نظرة الطائر (View of bird) على « جوامع » المسلمين فى العالم ، وعلى ما يجرى فى ساحاتها : إنها الحلقات البشرية المتوجهة صوب المركز ، والمنداحة حتى أقاصى العالم .. من يشد انظارها إلى هناك ، ويضبط حركتها الدائرة ، المنفتحة لكي تضم البشرية ، غير العقيدة التى تأسرها والفن الذي يلبيّ مطالب هذه

العقيدة ؟ هل يقتصر الأمر على الجامع ؟

أبداً .. فان الإيقاع نفسه يمتد لكي يشمل كل ممارسة فنية وكل أداة يتعامل معها الفنان ، فليس ثمة ما هو دنيوي أو أخروي في عقيدة الإسلام (وهذه مسألة سنرجع إليها فيما بعد) ، وما دام الأمر كذلك « فان هذا التغيير في مواقع البواعث نفسها من الهندسة إلى الزخرفة أو الخط ، وتكرارها الإيقاعى ينتشر في أكثر المواد تنوعا : في الحجر أو الموازييك ، في النحاس أو الفولاذ ، في القماش أو الجلد فنظرة التقوى تعثر على (معجزة الخلق) في أبعد الميادين عن مركز العبادة في مجموعات الرسوم المتناسقة في المؤلفات العلمية أو الملحمية الإنسانية ، كما هي الحال في المنمنمات الفارسية أو التركية ، على سبيل المثال ، لتزيين أبحاث في علم النجوم أو فى علم النبات أو في علم الحيوان بالرسوم . فهذا الفن الجمالي لا يتضح مطلقاً بالرفض أو بالحيل ، كالانشغال بالـ .. (إلتفاف حول محذورات القرآن والحديث) وإنما بالتعبير عن رؤية للعالم تنبع من عقيدة الإسلام الأساسية »[٨] .

أننا نتذكر هنا ما قاله روم لاندو : فإن تحذيرات القرآن والسنة أتاحت للفنان المسلم ، بتحدّيها المناسب ، فرصاً أكثر غنى للابداع .. إن غارودي هنا يضيء الجانب الآخر من المسألة : فهذا الفنان المسلم الذي لم يحاول ، ابتداء ، أن يهرب ، لم يسع في الوقت نفسه إلى الالتفاف أو التمايل للتعبير عن طاقته الابداعية ، وإنما جعل من أعماله شاهداً على رؤيته الايمانية للعالم كما أراد لها الإسلام أن تكون « هذا التوحيد بين الألهام الديني وفن جمال الأسلوب والتقنيات التي تبثّها يخلع على هذا الفن سحره الخاص »[٩]

وهو يستشهد على ذلك بمحاولته إقحام لعناصر غريبة بالقوة على توحّد هذا الفن وتألّقه .. فماذا تكون النتيجة ؟ لنستمع اليه . « هناك مثلان أخاّذان بأثرهما على نحو خاص ، أحدهما جامع قرطبة عندما شوّهه شارلكان (شارل الخامس) عام ١٥٢٦ م بتحويل جزء منه إلى كاتدرائية ، والآخر هو الحمراء في غرناطة ، حيث عمل هذا الجندي المرتزق نفسه على بناءِ قصر مظلم ، غاية فى السماجة ، يذكر فناؤه المركزي بأعمدته الرمادية ، بقفص دائري ، صالح لمبارزات الجلادين العمالقة ، في وسط الحدائق والقصور الرشيقة فى الحمراء[١٠] .

ثمة ما يمكن أن نلتقطة ها هنا على المستوى الحضارى بين أمة حديثة عهد بالتحضر ، يتصارع عمالقتها في اقفاص دائرية مقفلة ، كئيبَة ، رمادية اللون ، وبين أمة تقيم قصورها الرشيقة وسط الحدائق التي لا يأسرها جدار .

مهما يكن من أمر فاننا حيثما تلفتنا وجدنا ذلك اللقاء بين الإيمان والممارسة من الرؤية والفن .. ذلك الانبثاق العقيدي فى إبداعات الفنان ، وذلك « الحضور الدائم للإرادة الإلهية » في لازمات خطية تتكرر « بألف لون » وفي « الذكر الدائم المستمر

للجنة » وفي « المجموعة اللامتناهية من الاشكال الرمزية التي تتوضح بها الايقاعات الجوهرية للكون »[١١] .

إن الفن الاسلامي هو بشكل من الأشكال فن تجريدي ، لأن تجاوزه للتشخيص بسبب من رؤيته العقيدية ، قاده بالضرورة إلى التجريد ، ولكن هل ثمة من صلةٍ أو شبه بينه وبين التجريد الذي عرفه الغرب عبر القرن الأخير على يد ديلوني Delaunay وكاندنسكي Kandinsy وموندريان Mondrian وغيرهم ؟

أبداً فإن هذا التجريد الغربي « حتى وإن كان يميل إلى اعادة إدخال العنصر الروحي في الفن ، وحتى اذا استوحى قبل هذه التجربة من مانيه Mane الى غوغان Gauguin من فنون الرسم غير الغربية (من الفن الياباني أو من الجدرانيات في مصر الفرعونية) كما فعل ما تيس Matisse وكلى Klee بصورة واعية ، من الفن الإسلامي الذي اطلعنا على فن الرسم الخاص به في معرض ميونيخ عام ١٩١٠ وحيث عثرا على إثبات لتأملاتها التشكيلية ، ففن الرسم الغربى ، بتحوّله عن الـ (محاكاة) ليس له على الإطلاق نفس (برنامج) الفن الاسلامى » . ومن أجل توضيح هذه المسألة يمضي غارودي إلى القول بأن المقصود من التجريد الغربي إنما هو ـ حيناً ـ « الهروب ، الانعتاق (التحول عن عالم لا روح للحقيقة فيه ، كما يقول أحدهم) ، لكي لا يرى إلا أشكالا وألوانا (في نظام ما متناسقة) كما كان يقول دينس . وحيناً آخر (إسقاط العالم الداخلى) المغرق فى الذاتية ، وحيناً ثالثا إدراك الحقيقة الواقعة في مستوى معين من العمق ، الآ أن أياً من هذه الانشغالات لم يكن يخطر في ساحة اهتمام الفن الإسلامى : ليس المقصود فيه الهروب من الحقيقة ، ولكن على العكس . الايماء بالحقيقة الواقعية الوحيدة ، الحقيقة السامية ، وليس المقصود إسقاطا ذاتياً إذ أن حقيقة الواحد الأحد لا تعيش الاّ فى الجماعة ، فى الأمة ، وليس المقصود بلوغ (مستوى) من الحقيقة ، وإنما استدعاء الحقيقة الوحيدة التى لا يمكن أن (تدرك) انطلاقاً من الادراك الحسّي اليومي . المقصود فحسب ، لدى الفنان المسلم ، بعكس جوهري ، أن يكون شاهداً على وجود الله »[١٢] .

(٢)

وهكذا ، فمادام الفن الإسلامى نسيج وحده ، بانبثاقه عن عقيدة الإسلام وتعاشقه معها ، فلن يكون إلاّ فنا أصيلاً متميزا ، قد يأخذ عن (الغير) نعم ، ولكنه يعرف كيف يوظف هذا الأخذ ، كيف يعيد تركيبه لكي يساير الرؤية التي تشبّع بها حتى النخاع ، ولكى يخدم صياغته الفنية ويغنيها بما يصبّ في نهاية الأمر في دائرة الشخصية المتميزة لهذا الفن .

إن غارودي ، وهو يردّ بسخرية على مقولة الاستنساخ عن الغير ، بالاستناد الى هذا العنصر أو ذاك ، وإلى هذه الجزئية أو تلك ، إنما يؤكد هذا التميز الذي لا يقبل

مماحكة ولا جدلا « لقد كانت محاولات تفسير كل ما ، إنطلاقاً من عناصره ، مدعاة للسخرية دائماً . واكثر من ذلك أيضاً محاولات تفسير الكل انطلاقاً من أحد عناصره . ومع ذلك كم من الجهود بذلها الـ (متخصصون) لإرجاع الفن الإسلامى الى أحد الـ (مؤثرات التى (تأثر) بها »(١٣) .

هذا هو المنهج الخاطىء الذي اعتمده كثير من الباحثين ، وهو منهج مردود لأنه يعمل بطريقة معاكسة ، وينسى وهو يدفن رأسه في الجزئيات الخطوط الاكبر والملامح الأكثر امتدادا لفن لم يستجب الا للعقيدة التى عرف كيف يلبي نداءها .

وباللمسات الساحرة نفسها يمضي غاردوي لكـــــي يفضح هؤلاء (المتخصصين) ! « ألم نر في هذا الميدان من الفن الإسلامى ، كما فى ميدان العلوم أو الفلسفة ، الاستبسال فى إنكار الجدة الخاصة بالاسلام : ففى واحد من أحدث وأفخر المؤلفات عن الفن الإسلامي أناقة ، والذى يقدم مع ذلك تحليلات بالغة القيمة في جزئياته ، يؤكد المؤلفون أن العنصر المحرك فى الفن الاسلامي ليس المسجد وهندسة بنائه ، ولكن فن النقش والزخرفة فيه ، مضيفين أن نمنمات زخارفة الدقيقة صادرة عن التأثر بعلم الجمال الأفلاطوني وأن هندسته المعمارية ما هى إلا صورة أخرى منسوخة عن هندسة الفن البيزنطي ، المتأثرة بدورها بفن العمارة اليوناني . وهكذا لم يبق الفن الآسيوى والإسلامي سوى زيادات كمية على الفن الهللنستى . وهو أمر في مسعاه يتم بغاية الدقة والعلمية تماما كتلك الصورة الهزلية التي وجدتها عام ١٩٤٥ موزعة في جميع مكاتب الجزائر بإسم (وجيز فى السياسة الاسلامية) وهو نوع من كتب العقيدة للمعمّر الممتاز ، حيث يمكن أن نقرأ هذا الـ (تعريف) للعلوم العربية : (إن العلوم العربية ، الميّتة نهائياً والبالية ، هي منحولة ومقمشة عن مؤلفين إغريق ، نقلها يهود في العصور الوسطى) !! . إن القاسم المشترك في مثل هذه العمليات التخفيفية هو إنكار كل نوعية وكل مستقبل على الثقافة الاسلامية »(١٤) .

وهو يضرب مثلاً آخر ، فان الجرح عميق ، والمدية تنغرز باسم العلم والتخصص لكي نقطع الأوردة والشرايين ، وتخلط الأحمر بالازرق فتتشوه الملامح وتضيع أبعاد الحقيقة .. وغارودي الذي عايش القوم هناك يعرف الدافع الذي يكمن وراء هذا كله ، ولا يسميه ، فهو أوضح من أن يسمى ، بل أنه لا يسمى حتى الباحثين الذين يستشهد بأقوالهم لأن اسماءهم لا تهم على الإطلاق ما داموا أنهم جميعا أرقاماً متشابهة تكرر نفسها بالمقولة ذاتها وبالدافع عينه « وهذا المسلك نفسه هو الذي أملى على (مستشرق) اسبانى بأن يكتب عن الانسان الاسبانى (homo hispanus) على حد قوله بأنه (حصيلة كفاح من عدة قرون ضد الإسلام) ، كما لو أن ثقافة الإسلام لم تكن إحدى

المكونات الرئيسية للثقافة الاسبانية ، وإنما كان جسماً غريباً ! كما لو أن إشعاع جامعة قرطبة الإسلامية أو فن الحمراء الفردوسي فى غرناطة لم يكن يدعو الآ الى حركة رجعية مسكينة من النبذ ! وثمة مستشرق آخر يرجع الفن الإسلامي في أسبانيا إلى فن الرومان والفيزيقوط . وإذ يصل في كلامه إلى الحمراء فإنه يقول متسائلا : أما الحمراء (فإن مبادىء الهندسة المعمارية فيها دخلت إلى شبه الجزيرة الايبرية منذ عهد روما وبيزنطة) ! وأما الجامع الكبير فى قرطبة فيُعترف بروعته لكن الهرطقة الاريوسية هي التي الهمت به قبل كل شيء . وهناك مستشرق آخر أيضاً لا يرى فى فنون الاسلام الآ تركة من إرث فارس الساسانية »[١٥]

والأمثلة كثيرة .. وبمقدور المرء أن يمضي « في هذا السرد المزيل طويلاً » .. والنتيجة التى تؤول إليها جميعا ، حتى فى حالة إبداء بعض العطف أو الإعجاب بهذا الفن ، هو « ألاّ نعترف بالنوعية العربية الإسلامية » لهذا الفن ، وأن « نمحو – ما أمكن – الإسهام الخاص بالإسلام كفن وكعقيدة فى الحضارة العالمية »[١٦] .

وفى مقابل عملية التزييف المرسومة هذه ، في مقابل الطمس والتشويه وردم التراب ، يعلن غارودي « الحقيقة » كما هي بالفعل لا كما يراد لها أن تكون « إن الفن الإسلامى ، الاسهام الهائل الذى شارك به فى الفن العالمي ، والمشاركة العظمى التى يمكنه أن يؤديها لبناء مستقبل مشترك للبشر ، إن هذا الفن كالعلوم وكالحياة الاجتماعية أو الفلسفية لا يمكن إدراكه إلا انطلاقاً من مبدأه الناظم : العقيدة الإسلامية »[١٧] .

وهكذا نجد أنفسنا كرة أخرى إزاء هذا الارتباط الصميم بين الفن والعقيدة فمن هذه الحقيقة تتأكد خصوصية الفن الإسلامي وإسهامه الحضاري « الهائل » في الماضي ، وقدرته « العظمي » على المشاركة في بناء مستقبل يهمّ البشرية جميعا .. ذلك أن التحقق بالأصالة هو وحده الذي يمكّن الفعل الحضاري من الإضافة والإغناء وعدم الاكتفاء بالأخذ عن الغير .

(٣)

ما هي خصائص هذا الفن ؟ ما هي ملامحه الأساسية كما يراها غارودي ، إننا نستطيع بامعان النظر فى الفصل المذكور أن نضع أيدينا على أربع من هذه الخصائص ، بعضها سبق وأن أشار إليه باحثون أخرون ، كما رأينا في المقالين السابقين ، وبعضها الأخر يمثل ، كما لمحنا ، إضافة للدراسات المتعلّقة بالموضوع . هذه الخصائص أو الملامح هي :

أ – الحضور الإلهي
ب – الديناميكية (الحركية)
جـ – التحام الدنيوي بالأخروي
د – التحقق بالحياة والجمال .

أ – إن الحيّز الفارغ ، يقول غارودي « هو أحد مميزات الفن الإسلامى : ليس فحسب لا يأوي المحراب اي تمثال أو أية

صورة ولكنه .. يتوجه إلى الله » الفراغ نفسه من كل شيء : إنه الله هو موجود ، حاضر ، في كل مكان ، ولكنه لا يري في أي مكان . وهذا هو السبب الأساسي لاستبعاد الصورة من الفن الديني . أما الأديان الأخري فعلى العكس ، إنها تخلق محاور ، (نواة) من الحقيقة الواقعة أكثر كثافة ، أكثر تركيزا ، تجعل اللامرئي مرئياً ، سواء أكان كتلك الاقنعة الافريقية ، المكثفة للطاقة ، أو كالأيقونة أو الصليب لدى المسيحيين »[١٨] .

إن الأديان والمذاهب الأخرى من حيث تريد الاقتراب من الله ، تمارس خطيئة انحسار ــ جلّ وعلا ــ في الحيّز المحدود ، أما هنا فى دائرة الفن الإسلامي فانه محرّم ــ ابتداء ــ وبصيغة لا تقبل نقضاً ولا جدلاً ، أي رمز ، أية اشارة ، من هذا النوع .. فكيف بالصورة أو التمثال : إن الفراغ هنا أكثر هيمنة وتأثيرا ، إنه يمنح الوجدان الديني عيناً ثاقبة تخترق الحواجز والمرئيات لكي تحس بالحضور الإلهي ، ليس هنا أو هناك فحسب ، إنما فى كل مكان « إنه الله موجود ، حاضر فى كل مكان ، ولكنه لا يرى فى أى مكان » إن الصورة أو التمثال ، بل حتى الرمز أو الاشارة ، قد يسرق المنظر كما يقول النقاد ، ويركز الإضاءة على حيّز محدود فى المكان ، بينما يرفض الحسّ الإسلامي هذا التحيّز ، يريد فضاءً ينطلق فيه الوجدان لكي يطرق بوابات الكون ، وهو في كل لحظة أو خطوة يجد نفسه قبالة الله « إن العقيدة فى جوهرها الإسلامي تقتضي بألا يصرف تأمل المؤمن قطّ عن الوحدة الالهية ، وبأن يتجرد من ظواهر الدنيا واغراءاتها الوثنية ليوجه الفكر كله الى الواحد الأُحد ، متسامياً عن كل حقيقة جزئية ، فالتمسك بالتوحيد لا يمكن التعبير عنه وتوضيحه من غير أي مجاز دنيوي ، الا بذلك الذي يعيد به الادراك الفكر الى الشعور بحضور نظام رياضي وعقلاني في آن واحد ، منسّق وموسيقى »[١٩] .

إن الحضور الإلهي ، كما هو معلوم لدي المسلم ، ليس حضوراً انتشارياً بالشكل المعمّي الذي قد يقترب بنا مما يسمى الحلول أو وحدة الوجود ، فهناك في المقابل معيار اسلامي يمنع التصوّر من الانفلات بهذا الاتجاه أنه ليس معياراً إذا أردنا الدقة في التعّبير ، بل أنه الأساس والهدف ، الحقيقة الكلية المطلقة التي تنضوي تحتها سائر القيم والمعايير : إنه التوحيد المطلق للذات الإلهية ، التنزيه الكامل عن أية شبهة من شبه الاتصال أو الاندماج أو الحلول ، الحضور الذي يملك كلمته الفوقية التى تعلو على الكون وتقول لأشيائه وموجوداته وخلائقة وسننه ونواميسه : كوني فتكون !

ويجيء الفن الإسلامى لكي يعكس هذا التفّرد في الرؤية الاسلامية التي ما بلغت الأديان الأخرى عشر معشارها ، يعكسها ويعبّر عنها بلغته الخاصة وتقنيّاته التى عرفت كيف تجمع الفكر إلى الشعور والنظام الرياضي العقلانى إلى رفرفرات الروح وموسيقى الوجدان !

« الزخرفة الوحيدة الممكنة هي إذن اشكال هندسية يعادل تكرارها بالنسبة للمسلم (صلاة يسوع المسيح) التعزيمية ، الترتيل الذي لا نهاية له باسم الله وحده الذي يردّده رهبان الاديرية في مسيحية الشرق . إن تشابك الاشكال السداسية الى ما لانهاية ، والمنحنيات والزوايا المتساوية الاضلاع المتقابلة برؤوسها ، ترمز الى امتداد (خلق) الله « وانقباضه » السرمدي الذي جاء عنه فى القرآن (ولله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع الامور)[٢٠] . [٢١] .

ويوغل غارودي ، وهو يحدثنا عن هذا الحضور الإلهي المتوّحد فى الفن الإسلامى ، في زخارف السقوف .. في المحاجين المرمرية البللورية ذات الأشكال التي لا حصر لها .. في قباب المحاريب .. في الاضواء المتاوجة إلى ما لا نهاية .. فى الأنوار المتلألئة التي تنقلنا إلى ما وراء هذا العالم .. في الكتابات والمنمنات .. وفي الآيات والأشعار .. إنه التوظيف المدروس والمتقن لهذا المنظور الإيمانى الذي (يتقّرب إلى الله) فى أجلى مظاهر توحّده وهيمنته المطلقة وحضوره : يتلألأ الضوء [فى الجوامع] ويتكسر ، ويتاوج إلى ما لا نهاية ، حيث تسطع ألاف الشموس على القباب البصيلية من الخزف الازرق التى يتبدل لونها كل ساعة من ساعات النهار كما لو أنها تترنم بتسبيح للنور تختلف نغماته من ساعة الى أخرى ، ذلك أن « الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى رجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ![٢٢] ... »[٢٣] .

« في هذا النور الذي ينقلك إلى عالم آخر فيما وراء هذا العالم ، مشعّ في هذا العالم ، تتراقص على الحوائط إما المنمنمات الزخرفية العربية أو المنحنيات والسعيفات الهندسية متشابكة مع كتابات زخرفية منمنمة حتى التجريد ، إما من الآيات القرآنية أو من الشعر ، ذلك أن فن الخط هو مع الأشكال الهندسية من الزخرفة الغربية ، الوسيلة الثالثة لتذكر بالحضور الإلهي . فبشكل الكتابة (الكوفية) حيث تغلب الزوايا القائمة والذى يعزز صفة العظمة والفخامة فى فن العمارة ، أو فى شكل الكتابة النسخية فإنه يذكر بكلام الله ، الذى سبق التعبير عنه في الحجر ، هو تساؤل مباشر في العقيدة . وهذا الترابط بين أشكال الخط الكوفي المستقيم ، أو التشابك بين منحنيات الخط النسخي العذبة السلسلة ، هو نوع من النقلة لالقائنا إلى اللانهائى بحيث لا تبدو للناظر سواء من هذه النقوش البارز أو المحفور المجوف كشكل فوق قاع وإنما كانسياب حركة تنبسط فى الفراغ يتطابق معها نظرنا وجسمنا كما فى رقصة مقدسة »[٢٤]

ب – الفن الإسلامي فن حركي (ديناميكي) لا يعترف بالسكون ولا ينخدع بالظواهر الثابتة ، إنه بشكل من

الأشكال محاولة دائبة لمتابعة متغيرات الكون برؤية فنية ، تلك المتغيرات التي هي تعبير عن ابداع الله وقدرته اللانهائية ، فإن ما يبدو لنا فى الخارج ساكناً قد لا يكون في الحقيقة سوى لحظة توقف للمشاهدة اذا صحّ التعبير ، ثم تمضي التجلّيات التي تلفّ الظواهر والاشياء لكي تبدّل وتغيّر فى برنامج خلق إلهي لا يكف عن الحركة حتى يقوم الحساب . إننا هنا نتذكر تعليق روم لاند وعلى الفن الإسلامي بأنه فن صيرورة لا كينونة ، فن تعبير عن إبداعية الله التى (تصير) قبالة الإنسان باستمرار .. صحيح أنه ما من شيء الاّ ويجب أن (يكون) أولاً ، ولكن هذا وحده لا يكفي ، فإنه بالانفساح اللانهائي لتجدّد الخلق الالهي تجتاز هذه الكائنات صيروراتها فتتغير وتتحسن ، ويجيء الفن الذي عرفنا في الصفحات الماضية ارتباطة الصميم بالرؤية العقيدية للكون كي يعبر عن هذه الصيرورة .. عن هذه الحركة التى لا تقف عن حد (ولو أنمّا فى الأرض من شجرة أقلام ، والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفدت كلمات الله !)[٢٥] .

اذا كانت الصخور ـ يقول غارودي ـ تبدو أحياناً « متدفقة كالأمواج ، فذلك لأن القرآن ، إذ يعلمنا النظر للأمور من وجهة النظر الأبدية وأن نقيس بهذا المدى السرمدي التغيرات والحركات الممكن ادراكها في مستوى حياة بشرية ، يدعونا إلى أن (نحذر وألاّ نغتر برسوخ الجبال) أفلا تعلمنا الجيولوجيا أننا اذا قلّصنا فى ثوان قليلة ملايين السنين من تكوّن التعّرجات ومن انجرافات القشرة الأرضية ، فإن سلاسل الجبال سوف تتقافز وتنخسف كأمواج المحيط ، واذا كانت الشخصيات والأشجار أو البيوت في المنمنات في الفن الإسلامى ليس لها بروز وتجسيم أو ظلال ، وذلك أنه ليس لعمق الحيّز والأشياء من معنى إلا بالنسبة لنظرنا المحدود والجزئي كأفراد مقسمّين ولكن ليس له معنى (في المنظور الإلهي) الذي ليست ظواهرة المرئية الاّ تجليّات واذا كانت الألوان تبدو كيفية أو اعتباطية ، مظهرة الجمل أو ورق الشجر وردية ، أو زرقاء لأن تلوين الشيء اليومي ليس الاّ نسبياً بالنظر إلى ايقاع الأيام والليالى وتواليها من اعالي الشمس فى أنظارنا الإنسانية أن نور الأشياء وحرارتها ، فى أبديتها ، تصدر من داخلها نفسها ، كما فى زجاجّيات الكاتدرائيات ، لدينا ، وإن عالم الرسم ، اذ يبذل جهده فى أظهار الحقيقة (بذاتها) ولذاتها وليس (من اجلنا) يقدم لنا العالم ليس على ضوء الشمس ونور أعيننا وإنما بنور الله »[٢٦] .

جـ ـ إن إلْتِحَامْ الدنيوى بالأخروى هو فى عقيدة الإسلام واحد من أشد المسائل بداهة وحضوراً ، بل إن هدف الإسلام ، كان من بين أهداف كبيرة أخرى ، هو تحقيق الوفاق بين السماء والأرض وإعادة التصالح بين الدنيا والآخرة ، بين المرحلي والخالد ، بعد ما عبثت المذاهب والاديان المحرّفة وساقت الطرفين إلى نوع من

القطعية والثنائية والخصام .

وسيجيء الفن الإسلامي لكي يعبّر بالضرورة عن هذه الواقعة العقيدية كما عبّر وسيعبّر عن وقائع وتصوّرات أخرى قد لا تقل عنها أهمية . إنه كما رأينا انبثاق عقيدي ، وإذن فإن التحام الدنيوي بالأخروي سيأخذ مكانته ويطبع بصماته على واجهة هذا الفن وفي شرايينه ونسيجه .

ثمة عبارة موحية يستعملها غارودي ، قد تعبّر بإيجاز عن هذا الوفاق وهو يتحدث عن الفن الإسلامي : « النور الذي ينقلك إلى عالم آخر ، فيما وراء هذا العالم ، مشعّ في هذا العالم »[٢٧] . فإنه في الإسلام ليس ثمة تعليق زمني .. إن مردودات الموقف الإيماني وتجلياته تتحقق هنا فى الأرض كما تتحقق هناك فى السماء ، وأن المؤمن لسعيد ، متوحّد ، غير خائف ولا محزون ، لأن إيمانه يعلّمه ، هنا فى الدنيا قبل ذهابه إلى يوم الحساب كيف يكون متوحدا سعيدا غير خائف ولا محزون . وهكذا فإن النور الذى يعكسه الفن الإسلامي لا ينقلنا إلى عالم آخر ، فيما وراء هذا العالم فحسب بل إنه يشع فى هذا العالم .. وهكذا أيضاً تكون قباب المساجد وصالاً معماريا بين الأرض والسماء « تشبه قبة السماء الزرقاء لتركيز التأمل » وتكون غابات الأعمدة والإقــواس ، بتدفقهـــا المتلاحـــق « سيمفونية » تسبيح بالاحجار » !

هذا الفن الابتهالي المنقوش فى الحجر والمبثوث في نور المساجد لا يعرف حدودا بين المدنس والمقدس . فالمدينة قد توالدت بصورة عضوية حول الجامع تماماً كما نشأت أمة الإسلام الجديدة من التسامي المشترك »[٢٨] . وذلك أنه فى ظلال عقيدة الاسلام ، حيث تكون الحجارة نفسها ، جاذبية الأرض ورائحة الطين ، حرّ الشمس ووعد الغيوم الملبّدة بالمطر .. تعبيرا ، أو فرصة للتعبير ، عن إبداعية الله والتحقيق بالإيمان فى العالم ، إن المدينة ، بكل همومها العملية أو الدنيوية الصرفة ، تقوم إلى جوار المسجد الذي يرتفع بأشواق الروح ، وإذن فانه من ثنائية يعانيها الإنسان المبلم ، والفنان المسلم بالتالي ، بين ما هو تافه وما هو خطير ، بين ما هو مدنسّ وما هو مقدّس .

إن الإلهي والبشري يلتقيان فى ساحة المسجد .. ويكون « كلام الإمام الذي يؤمّ الصلاة فى مواجهة المحراب (توكيداً) لكلام الله الذى يسبّح به المؤذن داعياً الى الصلاة من أعلى المئذنة . فكلام الله يعبّر هكذا من الداخل الى الخارج ، وبالأحرى يوحّد الداخل والخارج اللذين ليسا بالنسبة للمسلم كالواحد والمتعدّد ، كالمدنّس والمقدس ، كالتسامي والأمة ، وإنما رؤيتان للواحد نفسه ، للتوحيد »[٢٩] .

ويضرب غارودي مثلاً آخر على تلاشي « الحدود الفاصلة بين المدنس والمقدس » بسجادة الصلاة « إن حواشيها تكون بصفة عامة من زخارف عربية منمنمة ، أو من طنف هندسية تشكل انتقالاً بين العالم

السماوي والعالم اليومي الأرضي إلى جانب تموّجات كثبانه من الرمال وتعرّجات جباله أو تلاحق غيومه .. »(٣٠) .

والقرآن الكريم يوجز بكلمات قلائل ، أو يلغي بعبارة أدق ، كافة الفواصل والثنائيات فيجعل الأرض ، العالم كله ، بمشارقه ومغاربه ساحة للعبادة ، للالتحام بين الأرض والسماء (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله »(٣١) .

ليست الأرض على امتدادها ، ولكنها كذلك الأشياء والظواهر والموجودات كلها يمكن أن تكون ممّراً إلى الله « لذلك ـ يقول غارودي ـ فإن كل شيء حتى أكثر الأشياء نفعاً واستعمالاً ، كالسيف أو الإبريق ، صينية النحاس ، سجادة أو سرج حصان ، تماما كالمنبر أو المحراب فى مسجد فانه ينحت وينقش ويرصّع ويطرق ليكون شاهدا على (آية) وجود الله »(٣٢) ..

وهو ـ أى غارودي ـ يري فى « الحمراء » ذات الأعمدة المزدانة بالانوار واحداً من أبدع التعبيرات الفنية عن هذا اللقاء بين السماء والأرض .. هذا الوفاق الجميل بين الدنيا والآخرة ، وهذا التوجّة بلغة الحجارة المنظورة الى عالم الروح اللامنظورة . أن المسافر يحسّ وهو يرى أعمدة الحمراء « ورياضها الموشحة بالأشعة تحت ضوء القمر ، كأنها تبسط مرآة الى النجوم ، هذا التأرجح المبهم بين الواقع وتجلياته وظهوره ، حتى إذا لم يستطع حل رموز هده الأشعار أو قراءة خطها ، ولا المشاركة التى توحي بمعناها ، فإنه ـ أي المسافر الغريب ـ يعاني الشعور بأنه أسير سحر المحبّ الذي يضع الحمراء بين عالمين ، تتراقص في الفضاء بين الأرض والسماء وتنقل لنا الرسالة المثلى للفن الإسلامى : رسالة إيمان فى توحيد عالم لايمكن للامرئي فيه أن تفك مغالقه إلاّ (بآيات) المرئي دون أن تنتقص فيه »(٣٣) ..

د ـ ثمة ما يرتبط بالملمح السابق فيعبّر عن نفسه فى الفن الاسلامي : ان هذا الدين جاء لكي يمنح الانسان فرصة أكبر للتحقّق بالحياة والجمال ، ولكي يحرّر الإنسان من الثنائية التى وضعته فيها المذاهب والاديان المحرّفة : إما هذا أو ذاك ، إما الارض وإما السماء ، إما الدنيا وإما الآخرة ، إما الروح وإما الجسد ، إما الحياة والتحقق وإما الضمور والتلاشي والفناء . هنا هنا في دائرة الاسلام نلتقي بالرؤية الأخرى : هذا وذاك ، الأرض والسماء ، الحياة والشهادة ، وما يقوله رسول الله ﷺ وهو يخاطب أتباعه (إذا قامت الساعة وفي يده أحدكم فسيلة فاستطاع أن يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر) إنما هي دعوة لمدّ الحياة وتجميلها ، لتعميق الحياة وإغنائها بالخضرة الواعدة والحدائق ذات البهجة ، والعطاء الموصول ..

إن الحديث عن هذا الملمح الأصيل في الرؤية الاسلامية يطول ، وأن مجرد قراءة

سريعة لكتاب الله يمكنها أن تضع المرء في قلب الصورة : الدين الذى جاء لكي يجعل الانسان المؤمن (يعيش حياته الدنيا كاملة غير منقوصة) ، ليس بالمنظور الحسّي الضيق أحادي الرؤية ، وإنما بالمنظور الانساني الذي يستجيب للمطالب كافة ، روحية وعقلية وحسية ووجدانية وغريزية وجسدية ...

لاريب أن موقفاً بمثل هذا التشعب والأصالة والحضور في الحياة الإسلامية سيعبر عن نفسه فى دائرة الفن ، وسيكون الفن الإسلامي رافداً من بين روافد شتى للتحقق بحياة الفن وأغنى وأكثر استشرافاً وجمالاً « فرويداً رويداً أفرزت هذه العقيدة قوقعتها فى الحجر وأصبحت مدينة . فإذا بالحمامات ، التى ليست مجرد أماكن للنظافة الجسدية ولكنها تأخذ معنى التطهّر الشعائري ، واذا بالسوق حيث تنسج جميع الفعاليات الجسدية عمل الحرفي كالتبادل بالسلع ، وكذلك بالافكار ، العلاقات والروابط المادية للجماعة . وإذا بالحدائق والجنائن بدءاً من هضاب إيران إلى سفوح أسبانيا التى كانت حلم البدوي وسراب الواحة ، تصبح حقيقة واقعة ، صورة الفردوس . فمن الحدائق الفارسية في شيراز إلى الجنائن الاندلسية فى جنة العريف بغرناطة ، إن جداول المياة المغرّدة هي نفسها ونفس نافورات المياه ونفس شجر السرو الباسق ونفس الورود (حديقة الازهار لسعدي الشيرازي) ونفس أشجار الياسمين (ياسمين العاشقين لروزبهان الشيرازي) والعرانيل نفسها من النباتات العريشية .

« هذا الانهماك ، هذا الشغل الشاغل ، متملك إلى حد أن أحد الموضوعات المحببة للرسم على السجاد . هو رسم الحديقة .. بهذه السجادة ذات الإيحاءات السحرية يحمل البدوي معه حتى جحيم العواصف الرملية فى الصحراء ، ظلاً من فردوسه المأمول »[٣٤] .

أن هذا التعاشق بين الإيمان والجمال ، بين الحياة وبين الحضور الإيماني الذي يمنحها اللون والطعم والرائحة والمغزى ، يمكن أن نجده أيضاً ـ وعلى سبيل المثال ـ فى الحمراء « آخر فسيلة فى شجرة الفن الإسلامي بالاندلس » حيث مازالت « تحيا فيها (الأناقة) بمعناها المزدوج من الحضور (الإيماني) والأناقة القصوى »[٣٥] .

أن كل قبة من قباب القاعات الكبرى للحمراء « بطرزها المختلفة ، هي الرمز الكوني لمدينة سماوية . في قاعة الشقيقتين تعمل التطعيمات الصدفية الشهباء على لألأة النور بشرارات ألفة لامتناهية فى القبة فيعيش المرء تحت سماء زاخرة بالنجوم . وفى ضمن دار الريحان الشامي ترعة الاعمدة الهيفاء تتخاذل متمايلة فى حوض الماء الرئيسى فيعكس الماء خيالاتها على غصنيات الحوائط كما لو كانت الحقيقة تبرز ازدواجية جمالها الأبدي من الحجر وجمال النور الهارب . وفي باحة الأسود وهي بارثينون Parthenon معكوس ، فالكاملة أصبحت فارغة ، والحجر يطوق الحيز

المفتوح من صحن الدار ، وهو فراغ هوائى يرتكز إلى حديقة شبيهة بسجادة فارسية محاطة بأنهار الجنة الأربعة الموصوفة فى التوراة والقرآن والأعمدة التى تسند سقوف أروقة صحن الدار الجانبية بمسنناتها الحجرية المذهلة التى تؤمّن الانتقال من حرّ الشمال إلى الظل بتنظيم متدرج أكثر فأكثر نحو تلاشى النور ، فما من شيء هنا ، في المتوافقات اللامتناهية بين النور والظل ، لا يبدو كائناً بدقة ما يجب أن يكون : فإننا ننقل إلى حيز آخر وإلى زمن آخر يضعنا بناؤه وايقاعه فى اتفاق مع عالم آخر وحياة أخرى متميزة وأكثر سمّوا »[٣٦] .

حقا أن هندسة معمارية كهذه الهندسة هي كما كتب اوليغ غرابار . « نقل بصري لرؤية العقيدة الإسلامية الكونية »[٣٧] .



الهوامش

(١) ترجمة د . ذوقان قرقوط ، الوطن العربى ، القاهرة ، بيروت ـ ١٩٨٤ عن الأصل الفرنسي Promesses De L'islam

(٢) و (٣) (البحث عن آفاق جديدة) و (الجامع منطلقاً ومصباً) .

(٤) وعود الإسلام ص ١٥٣ عن مؤلف لغرابار بعنوان L'Albambra, formes et Valeurs, Madride, Alianza Editorial 1980 .

(٥) وعود الإسلام ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٦) نفسه ص ١٤٥

(٧) نفسه ص ١٤٥

(٨) نفسه ص ١٥٠ - ١٥١

(٩) نفسه ص ١٥٢ .

(١٠) نفسه ص ١٥٢

(١١) نفسه ص ١٥٣

(١٢) نفسه ص ١٥١ - ١٥٢

(١٣) نفسه ص ١٤٣

(١٤) نفسه ص ١٤٣ - ١٤٤

(١٥) نفسه ص ١٤٤

(١٦) نفسه ص ١٤٤

(١٧) نفسه ص ١٤٢

(١٨) نفسه ص ١٤٦

(١٩) نفسه ص ١٤٦

(٢٠) سورة آل عمران آية ١٠٩
(٢١) وعود الإسلام ص ١٤٦
(٢٢) سورة النور ، آية ٣٥
(٢٣) وعود الإسلام ص ١٤٧
(٢٤) نفسه ص ١٤٧
(٢٥) سورة لقمان ، آية ٢٧
(٢٦) وعود الإسلام ص ١٥١
(٢٧) نفسه ص ١٤٧
(٢٨) نفسه ص ١٤٨
(٢٩) نفسه ص ١٤٨
(٣٠) نفسه ١٥٠
(٣١) سورة البقرة ، آية ١١٥
(٣٢) وعود الإسلام ص ١٥٠
(٣٣) نفسه ص ١٥٤
(٣٤) نفسه ص ١٤٩
(٣٥) نفسه ص ١٥٣
(٣٦) نفسه ص ١٥٢
(٣٧) نفسه ص ١٥٣





سمينار (*)
فلسفة الفن في الإسلام

تقديم : أ . د . جمال الدين عطية

> عقد بالقاهرة فى رجب ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ سيمنار حول « فلسفة الفن الإسلامى » عرض فيه د . جمال الدين عطية الموضوع من عدة زوايا هى خصائص الفن الإسلامى ومقاصده وضوابطه الشرعية . وقد شارك فى هذا الملتقى نخبة من أهل الفكر الإسلامى وعلى رأسهم فضيلة الداعية الإسلامى الشيخ محمد الغزالى . وإدارة الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق .

د . جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

... أيها الأخوة والأخوات ... السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

بداية فإننا نريد بطرح موضوع الفنون فى الإسلام أن نتجاوز مشكلة الحلال والحرام .. لأن ماكتب فى هذا الموضوع كثير .. ويبدو أن كل فريق مُصِر على رأيه ونحن نقف دائماً على الخط الفاصل بين الحلال والحرام .. لايتجاوزه القائلون بالحلال ولا القائلون بالحرام .

لذلك فنحن نطرح هذا الموضوع لنتعرف على خصائص هذا الفن الإسلامى ومقاصده ، ومختلف النواحى التى يمكن أن تدخل تحت عنوان فلسفة الفن فى الإسلام .

وأهمية هذا الموضوع ـ فى الحقيقة ـ أهمية حضارية بالدرجة الأولى ، لأنه مهما كانت الأولوية التى تعطى للفن إلا أن هوية الأمة لايمكن أن تكتمل مالم يكن للفنون والآداب مكانها الواضح فيها ، ومنذ أسبوع نوقشت رسالة علمية عن الفن المسيحى فى مصر ، وهناك أيضا من يكتب عن الفن اليهودى . ومن هنا فليس بدعاً أو غريباً أن نهتم بالفن الإسلامى وأن نعتبره سمة أساسية من سمات الحضارة الإسلامية التى ينبغى أن نبرزها وأن نتعمق فيها .

ومن باب تحديد إطار هذا البحث ، ينبغى التجاوز عن الجرى وراء مطاعن

(*) القاهرة ـ ١٦ رجب ١٤٠٩ هـ ـ ٢٢ فبراير ١٩٨٩ م

المستشرقين وغيرهم ، والرد عليها ، لأن ذلك يخرجنا عن البناء الفكرى الأصيل الذى يجب أن نهتم به ، خاصة أن هؤلاء المغرضين لهم أشياء غريبة تبعدنا كثيرا عن المهم فى هذا المجال ، فدون الخوض فى هذا الموضوع ، نشير فقط إلى أن منهم من تخصص فى الفن الإسلامى ليوجه من خلاله المطاعن إلى الحضارة الإسلامية ، بعد محاولاتهم المتعددة لطعن العقيدة والشريعة .

.. فأحدهم .. « هارتس فيلد » يقول عن الفن الإسلامى أنه يناقض الطبيعة أى أنه يقوم على مناقضة الطبيعة ، و« ديماند » المعروف باعتداله ، يتصور أن الفن الإسلامى ينحصر فى الفن الزخرفى ، و« أرنولد » يعتبر أن الفن الإسلامى هو نتيجة لتأثير اليهودية فى الإسلام . و« كريزولد » ينكر الفن المعمارى الإسلامى كلية ، ولا يراه فنا على الإطلاق ، و« جروفى باون » يتصور أن الإسلام يحط من شأن الفنون .. ولكل من هؤلاء أدلته ومبرراته التى يستند إليها ، و« فارمر » وهو أحد المستشرفين المعروفين فى تأريخ الموسيقى العربية ، يرى أن الإسلام يعارض الموسيقى ككل ... أما « اتينج هاوسن » فقد حاول أن يتعمق أبعد من هذا وأرجع موقف الإسلام من الفنون إلى مبادىء أربعة ، أولها أن خوف المسلمين من اليوم الآخر دعاهم إلى محاربة الترف ، والفن نوع من الترف ! . والثانى : أن عقيدة المسلمين فى أن محمداً إنسان بشر وليس كعيسى عليه السلام ... دعاهم إلى عدم تطوير فكرة التماثيل والأيقونات ومثل هذه الفنون ، والمبدأ الثالث : أن خضوع المسلم لله القادر على كل شيء دعى المسلمين إلى إنكار الفن التشخيصى ، وأخيرا يرى اتينج هاوسن أن عقيدة المسلمين واهتمامهم بالقرآن الكريم ، هى التى دعت إلى ظهور فن الخط العربى . وهذا هو تفسير « هاوسن » .. أكثر المستشرقين تعمقاً واعتدالاً فى تفسير ظاهرة الفن الإسلامى .

ومن القوميين من حاول أن يأخذ بعض هذه التفسيرات الاستشراقية ، وأشير هنا إلى الدكتور عفيف بهنس الذى أصدر كتابا ضمن سلسلة عالم المعرفة التى تصدر من الكويت حاول فيه أن يقول أن هذا الفن فن عربى وليس فناً اسلامياً . وحتى يؤصل هذا المعنى ، ذهب فى محاولات يائسة لبيان أن هناك أصولاً فى تاريخ العرب قبل الإسلام لهذه الفنون التى إزدهرت بعد ذلك .

نريد كذلك أن نتجاوز فى بحثنا هذا دراسة الأنماط القومية المختلفة ، فلاشك أن هناك اختلافاً بين الفن الإسلامى فى المنطقة العربية عنه فى المنطقة الهندية .. عنه فى المنطقة الفارسية أو التركية .. وهكذا .. وقد شغلت هذه الأنماط القومية المستشرقين المهتمين بمسائل الفنون ، سعياً منهم إلى إبراز تأثير الحضارات القديمة على الفن الإسلامى وإهدار قيمته الذاتية الأصيلة .. مع أن هذا ليس فى الحقيقة ،

سوى تأثير طبيعى بين الحضارات المختلفة وهذا أمر لايعيب حضارة معينة ، وقد عبر أحد المنصفين ، من المستشرقين عن ذلك بقوله : « إن وحدة الفن الإسلامى قائمة رغم هذا التعدد والتنوع فى الأنماط القومية المختلفة » .

.. كذلك فمما يمكن أن نتجاوزه فى بحثنا الليلة ، موضوع التطور التاريخى للفن الإسلامى ، وهو ما يشغل الدارسين للفنون الإسلامية من المستشرقين الذين يتناولون التطور الذى طرأ على كل فن من الفنون .. وهى لاشك مباحث قيمة وهامة ، ولكننا نقصد إلى تجاوزها .

.. وأخيرا هناك الاهتمامات التى توجه فى كتب الفن الإسلامى إلى المجالات التطبيقية لهذا الفن ، سواء فى مجال العمارة أو الزخرفة أو التماثيل أو غير ذلك .. لابراز تفاصيل كل ناحية من هذه النواحى .

مقاصد الفن فى الإسلام :

بعد هذا التحديد لاطار بحثنا .. نبدأ فى أول ناحية وهى .. مقاصد الفن فى الإسلام ..

ونقصد من هذا أن نحاول تأصيل الفنون الإسلامية .بإعتبارها علماً من العلوم ، له مقاصده التى تنضبط بالمقاصد الشرعية الكلية للإسلام بصفته ديناً . ومن المعروف لدى من بحثوا فى مقاصد الشريعة أنه إلى جانب المقاصد والمصالح التى أهتمت بها الشريعة ككل .. فإن فى كل فرع من الفروع مقاصد فى داخله سواء فى ناحية الحدود ، أو المعاملات المالية ، أو تشريع الأسرة أو غير ذلك ، مستمدة من المقاصد العليا للشريعة ككل .

ومن هذا المنطلق نحاول التعرف على مقاصد الفن فى الإسلام ..

وهناك بعض الأفكار التى يمكن طرحها فى هذا الصدد .

وأولها ـ التوجيهات التى جاء بها القرآن الكريم لرؤية عظمة الخالق سبحانه وتعالى وإبداعه فى جمال مخلوقاته . فهذا غرض رئيسى من الأغراض التى يمكن أن توضع لهذا العلم .. علم الفنون الإسلامى .. ويأتى بعد ذلك .. ناحية ترقيق المشاعر وترهيف الحس ، أى الناحية التربوية التى تستخدم فيها الفنون لاستكمال هذه الناحية من النواحى الإنسانية ثم يأتى بعد ذلك تجميل الحياة نفسها ، أى التعبير فى واقع الحياة تعبيراً فنياً جمالياً . وحتى فى مجال العبادة ، فإن القرآن الكريم يوجه إلى ضرورة أخذ الزينة عند الذهاب إلى المساجد ، وكذلك فى ترتيل القرآن ... وهنا نجد أنه حتى فى الصلاة .. هناك نمط من أنماط الفنون المرئية والمسموعة أكد عليها الإسلام .

فالتطبيق العملى للناحية الجمالية فى الحياة مقصد من مقاصد هذا الفن ..

وأخيراً نطرح فى هذا الشق من البحث .. السؤال الذى يطرح عادة فى مجالات العلوم عموماً ، وفى مجالات الفنون والآداب على وجه الخصوص .. وهو ..

هل الفن للفن أم الفن للحياة ؟؟

وقد يتبادر إلى الذهن أننا إلتزاما بالمبدأ الإسلامى الذى عَبر عنه الرسول ﷺ حينما تعوّذ من علم لاينفع ، يجب أن نتصور أن الفن شأنه شأن باقى العلوم يجب أن يكون للناحية النفعية ، التى تعود علينا منه ولكن هل هذا يمنع ــ وهذا هو السؤال الذى أطرحه على حضراتكم ــ من أن يكون هناك ممارسة للفن لغرض الفن ذاته ؟؟

الضوابط الشرعية

بعد هذا أنتقل إلى القسم الثانى .. وهو المتعلق بالضوابط الشرعية للفنون ..

وكما أشرت فى بداية حديثى ، فإننى لاأقصد إلى الدخول فى تفاصيل الأدلة التى يستند إليها كل من الطرفين ، اللذين ينقسم إليهما الباحثون فى هذا المجال . ولكنى أطرح بعض القضايا التى قد تعين الاجابة عليها فى تحديد الموقف الشرعى من الفنون .

وأول هذه القضايا .. هى مرتبة الفنون ..

فكما نعلم هناك التقسيم الذى قال به الأصوليون للأمور .. إلى ضرورات ، وحاجيات ، وتحسينيات . وهــذه التحسينيات هى الكماليات .. فهل الفنون من الكماليات هذا هو السؤال .. وهل وصف الفن بأنه من الكماليات ينقص من قدره ؟ .. وأطرح هنا ماقاله هؤلاء الأصوليون أنفسهم حينما ضربوا الأمثلة لبعض هذه التحسينيات فقالوا ــ على سبيل المثال ــ أن الطهارة من التحسينيات ، مع أن الطهارة شرط لصحة الصلاة .

إذاً .. هناك فارق واضح بين تصنيف مقاصد الشريعة إلى هذه المراتب الثلاثة ، وبين الحكم الذى يعطى لكل مسألة من هذه المسائل .. فكون الأصوليين قد صنفوا الطهارة من التحسينيات .. فإن هذا لايعنى أنها غير مهمة أو أن الصلاة تصح بدونها ، لذلك فأنا أطبق هذه الناحية على الفنون وأقول .. إذا كنا سنصنف الفنون على أنها من التحسينيات .. فهل ينقص ذلك من قدرها ؟؟

والسؤال الثانى الذى أطرحه .. هو .. « ماهو الحكم الشرعى إذا روعيت الضوابط الشرعية المختلفة ؟؟ هل حكمها الاباحة ؟؟ ونقف عند هذا الموقف السلبى بحيث يكون كل إنسان حراً فى أن يأتيها أو لا يأتيها .. أم أن لها مرتبة أكثر إيجابية مما يمكن أن يدخلها فى باب الندب نتيجة المظاهر المختلفة التى يمكن أن تأخذها استعمالات الفنون ؟؟ وبطبيعة الحال فإن هذا التساؤل مشروط بالالتزام بالضوابط الشرعية والاطار الشرعى ؟

.. ومع تجنب الدخول فى تفاصيل الأدلة الشرعية لبعض المسائل ، يمكن ــ بصورة إجمالية ــ أن نقول .. إن أول ضابط دعى إلى تحريم نوع معين من الفنون التشكيلية بالذات (التماثيل والصور وغيرها) هو تجنب الشرك بالله تعالى حيث كان ــ فى وقت التشريع ــ خلط

واضح بين التعبير الفنى بهذه الصورة وبين إتخاذ هذه الأصنام آلهة من دون الله إذاً هذا ضابط شرعى أساسى فى الموضوع .

هناك ضابط شرعى آخر وهو تجنب إفساد الأخلاق .. وهذا يرد على الموسيقى والغناء وغير ذلك .. ويقول بتحريم هذه الفنون على أساس أن ما يصاحبها من مجون وتحلل هو الذى أدى إلى تحريمها وهذا ضابط شرعى آخر من الضوابط . ثم هناك من الوقائع التى وردت عن الرسول ﷺ حينما أمر بنزع بعض البسط (السجاد) الذى كان يصلى عليه لأنها تشغله عن الصلاة .. فهنا يرتبط المعنى بالمشغلة عن الصلاة بمعنى أننا إذا لم نكن فى مجال المشغلة عن الصلاة ، يكون هذا الضابط الشرعى غير وارد .

وأخيراً هناك ضابط « ضياع الوقت » بالنسبة لمن تشغله هذه الفنون وتصبح همه الوحيد وشغله الشاغل ، باعتبار أن الإسلام يدعو إلى التوازن وإلى إعطاء الأولويات والتكامل فى الحياة .. وهذا ـ فى تصورى ـ ضابط شرعى يتعلق بتوزيع الوقت .. وهنا يجب أن ننبه إلى ضرورة التفرقة بين إعطاء هذا الضابط لجمهور الناس وبين مايستدعيه الاهتمام بالفنون من وجود بعض المتخصصين الذين يحترفون هذه الفنون وينفقون فيها من الأوقات أكثر مما ينفقه غيرهم

والسؤال الذى يرد بعد بحث هذه الضوابط .. هو .. هل إذا روعيت هذه الضوابط ، وموررست الفنون دون مصادمة أى منها ، يصبح الفن إسلامياً ؟؟

وهذا يطرح مباشرة مسألة إسلامية الفنون ..

هل يكفى الموقف السلبى بتجنب الأوامر والنواهى السابقة . لكى يصبح الفن إسلامياً أم أن هناك معايير أخرى إيجابية يجب أن تتوافر حتى نصف الفن بأنه إسلامى ؟

وهذا البحث وارد فى الفنون الدينية الأخرى ، ففى المسيحية هناك مدارس مختلفة تضع المعايير التى إذا انطبقت يعتبر هذا الفن مسيحيا وإذا لم تنطبق لم يعتبروه مسيحيا . ومن هذه المعايير ـ على سبيل المثال .. أن يكون التعبير متحداً مع العقيدة المسيحية ، وأن يرتبط استعمال الشيء موضوع الفن بمسألة دينية . كأن يستخدم فى أوقات الصلاة أو فى الكنيسة . وكلا هذين المعيارين لايتطرقان إلى بحث مضمون الفن نفسه ، وإنما يكتفيان بالمسألة الشكلية الخاصة باستعمال هذا الفن فى مسائل دينية .

خصائص الفن الإسلامى

على كل حال ، فإن السؤال السابق يدعونا إلى بحث خصائص الفن الإسلامى وهذا البحث قد يكون من المفيد فيه أن نستعرض التطور الذى طرأ ـ خلال التاريخ ـ على مختلف أنواع الفنون الإسلامية ، فى محاولة لتبين الخصائص العامة التى تتسم بها .

ومن كتب فى هذه المسائل فى الآونة الأخيرة ، من ذهب إلى أن هذه الفنون على إختلاف أنواعها تحاول أن تعبر عن نواح أساسية متعلقة بالعقيدة وبطبيعة الحال فنحن جميعا حينما نرى لوحة أو زخرفة أو رسماً أو عمارة .. إسلامية فى الهند وأخرى فى تركيا ، نلمس الفارق بين الاثنين ، ولكننا فى نفس الوقت نلمس تشابهاً ووحدة تميزها عن غيرهما من المبانى أو الرسوم أو الزخرفات غير الإسلامية .. وهنا يدعونا معنى الوحدة إلى التساؤل : ماهو العنصر الموحد الذى يميز الفنون الإسلامية عن غيرها ؟

وبعض مس حاول التغلغل فى هذا المجال قال : إن التعبير الذى لجأ إليه المسلمون فى مختلف الفنون ، حاولوا أن يعبروا من خلاله عن اللانهائية واللاتعبيرية ، من حيث عظمة الكون وإتساعه .. ومن حيث أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء .. وباعتباره رمزاً للجمال والكمال وأننا لانستطيع أن نعبر عنه .. ومن هنا اتسمت التعبيرات الفنية بهذا المعنى .

وفى إطار هذا التفسير يمكن أن نفهم « الأرابيسك » .. تلك الوحدات الزخرفية المتكررة بشكل لامتناهى .. والتى تعبر عن معنى اللانهائية .. وكذلك فإن بنية اللغة العربية والاشتقاق فيها ، تقوم على هذه الفكرة .. فكرة أن هذه اللغة قابلة للنمو والتكاثر بشكل لانهائى على أساس نظام الاشتقاق فيها الذى تنفرد به عن غيرها من اللغات . كذلك .. نظام البحر فى الشعر .. فهو يحمل هذا المعنى والاعجاز الجمالى فى القرآن الكريم يحمل كذلك هذا المعنى لأننا مهما حاولنا أن نتبين ناحية معينة نخرج بنتيجة تقول أن القرآن لاتنتهى عجائبه .. إذاً فمعنى اللانهائية فى الاعجاز الجمالى فى القرآن الكريم يمكن أن يستفاد منها .

ومن تحدث فى هذا الموضوع ، من ذهب إلى أن من خصائص الفنون الإسلامية أن هناك تماسكاً وتكاملاً وتناسقاً بين القيم الجمالية وبين قيم الحق والخير .. وإذا لاحظنا أنه فى الفنون الوضعية التى لاتنضبط بضوابط الإسلام ، لايوجد فيها هذا التماسك والتناسق بدعوى حرية الفنان فى التعبير ، وهذه الحرية التى يتصورها الفنان يمكن أن تجعله يصطدم بقيم الحق وقيم الخير .

علوم فنية :

وحتى لاأطيل .. أقول .. هناك من كتب أن الفن الإسلامى ليس فناً واحداً وإنما عدة فنون ، يجمعها علم ، بل عدة علوم ، بمعنى أنه فى تصنيفنا لهذا الموضوع يجب أن يكون واضحاً أننا بصدد عدة علوم فنية إسلامية . فتاريخ الفن الإسلامى علم ، والنقد الفنى علم ، والتربية الفنية .. علم ، وفلسفة الفن .. علم ، والدراسة المقارنة للفنون .. علم ، وهذه كلها علوم عامة شاملة لجميع أنواع الفنون وإلى جانب هذا فإن لكل فن مجالاته

غزو ثقافى فى مجال الفنون :

وقد يكون من المناسب الاشارة السريعة إلى أننا منذ فترة ليست بالقليلة تعرضنا لغزو ثقافى فى مجال الفنون ، هجمت علينا فيه المدارس الفنية الغربية ، وأصبحنا بحاجة إلى التخلص من هذا الغزو الثقافى ، والعودة إلى الأصالة الإسلامية فى مجال الفنون كغيره من المجالات الأخرى . وهذا مايدعو إخواننا المهتمين بشئون التربية إلى الاهتمام بتربية الحاسة الفنية وحاسة التذوق لدى الطفل .. ليس فقط عن طريق المدرسة ولكن أيضا فى الشارع والمنزل ، مع أعداد دورات للمدرسين الذين يقومون بتدريس التربية الفنية . وغير ذلك من الوسائل التى تنمى فينا الناحية الفنية ، لأن الناحية الفنية لدينا سواء على مستوى الإسلاميين الذين لايهتمون كثيرا بها ، أو على المستوى الشعبى بأكمله .. غير مستوفاه وغير قائمة على أساس ويمكن أن نلحظ هذا سواء فى ملابسنا أو توزيع الألوان .. وحتى فى مبانينا التى يختفى منها الطابع الواحد . وغيرها من الأشياء التى تفاجئنا عند مقارنة مظاهر الحضارة فى بلادنا ومظاهرها فى بلاد أخرى .

قد لايتسع الوقت لعرض المجالات الفنية المختلفة وأسهامات المسلمين فيها .. فى كل من الخط والأرابيسك والعمارة .. بل حتى فى الحدائق .. وهناك كتب فى ترتيبها تسجل كيف أن المسلمين حاولوا مضاهاة وصف القرآن الكريم للجنة ... الأمر الذى إنعكس على ترتيبهم للحدائق وتخطيطهم لها . وكذلك فى مجالات الغناء والموسيقى ، وحتى فى الأزياء .

أرجو أن لا أكون قد أطلت ..

ولا أدعى أننى قد جئت بجديد . ولكنى حاولت أن أطرح هذه المسائل ، لعل فى تداول النقاش فيها مايفيد .

أشكركم على حسن استماعكم والسلام عليكم ورحمة الله .

د. محمود حمدى زقزوق :

شكراً للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية .. مرتين ... المرة الأولى على هذا العرض الطيب الذى فتح أمامنا كثيرا من القضايا التى ستثير نقاشاً ثرياً فى هذا الموضوع ، والمرة الثانية لالتزامه بالوقت .

والآن نفتح باب المناقشة ..

ونبدأ بأستاذنا فضيلة الشيخ محمد الغزالى

الشيخ محمد الغزالى :

بسم الله الرحمن الرحيم

أظن أنه لكى نرتفع إلى مستوى القرآن فى صوغ إيماننا وفى معرفة الكون الذى نعيش فيه ، يجب أن ندرك الطريقة التى لفتنا بها القرآن إلى الجمال والفن !

واستعرض هنا عدة آيات .. وأغلغل

البصر فيها لأرى هل نظرت إلى الكون على أنه مادة ، أم عرضت بجانب هذه المادة شيئاً آخر يمكن أن يطلق عليها مايتصل بالفنون فى عصرنا . فمثلا سورة الحجر أقرأ قوله تعالى ﴿ **ولقد جعلنا فى السماء بروجا وزيناها للناظرين** ﴾ .. وأرى هنا أن السماء وما يدور فيها من كواكب وما ينشر فيها من أفلاك ، لم يلفت النظر إليها على أنها أجرام تسير وانتهى الأمر ، بل ينضم إلى هذه الكواكب المسيرة وفق قانون دقيق ، أنها زينة للناظرين .

وأجد فى سورة النحل مثلاً ، وهو يتحدث عن الأنعام فى الغدو والرواح .. ﴿ **والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع . ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون** ﴾ إبراز الصورة ، إذا رسمها رسام .. فى صورة الفلاح الذى يخرج بأنعامه مع شروق الشمس وصورته وهو عائد .. والصورة هنا على الورق تبدو جميلة ولكنها تبدو أجمل عندها نتصورها فى الحقيقة .. فالأنعام يتصورها الجزار على أنها لحم .. بينما يتصورها بعض الناس على أنها طاقة ، ولكن « **ولكم فيها جمال** ... » .

وأنظر فى سورة النمل .. فأجد تساؤلا يستحق أن نقف أمامه مدهوشين .. ﴿ **أمَّنْ خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها** ﴾ (*)

(*) آية ٦

فمعنى البهجة التى تشيع فى أرجاء النفس عندما ترى منظر الخضرة ، شيء يلفت النظر .

وعندما أقرأ قوله تعالى فى سورة ق .. ﴿ **أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب** ﴾ ... أجد أن النظر البليد إلى الأرض والسماء دون احساس بالجمال هو نوع من المعصية ينبغى أن نتوب عنه .

وعندما وصف الله نفسه وبين أنه خالق .. قال « **الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين** .. » وقال انظروا فى السموات والأرض .. هل ترى من تفاوت فى الخلق كله .. لا إنما فيه دقة وجمال وحسن .

والذى آراه أن الايمان الذى يصوغه القرآن فى النفوس ، يصوغه ليرفع به مستوى الإنسان إلى أن يكون ذواقاً لما فى أفاق الأرض والسماء من نواحى الجمال ، ولا يتم إيمان إنسان إلا إذا نظر إلى الكون على أنه هذه الصفحات التى يبدو فيها الجمال الإلهى والمجد الإلهى . وفى نظرى ، أن الله جل شأنه عندما أقسم بالليل والقمر والأرض والسماء وبالوالد والمولود وبالنفس وبالصبح والظهر والعصر . انما

يقسم بها لكى يلفت نظرنا إلى أن الكون موضوع كبير لمعان كثيرة .

ويمكن أن تنضبط المعانى العلمية وفق قوانين ، فلِعالم الجيولوجيا أوضاعه مع الأرض ، ولعالم الفلك أوضاعه مع السماء ، ولِعَالم النبات أوضاعه مع الزهور والثمار ، ولِعَالم الحيوان أوضاعه مع الأحياء على إختلافها ، ولكن يبقى الشيء الآخر .. وهو الجمال .

ولا أستطيع إلا أن أقول إن الإنسان له عقل وعاطفة .. وللعلوم العقلية ميادينها المضبوطة ، أما النواحى الوجدانية والعاطفية فلها ميدان تعمل فيه الفنون أكثر مما تعمل فى الميدان العقلى . أى أن هناك مادة وشكل .. والمادة غفل .. مع إننى قرأت مرة « لأينشتين » وكأنه يتغزل فى النظام الذى ترتبت به المواد .. وقرأت أيضا للسير « جيمس جينز » العالم الفلكى ، أنه كان يرتعش أحياناً وهو يتحدث عن الفلك والفضاء وعظمته .

ويبقى الجمال فى صفحات الكون ، فى الشكل الذى تعرض به الأمور ..

فهل هذا الشكل .. بعيد عن الدين .. لا .. فالقرآن عرض المادة وشكلها .. وعرض الحقيقة وصورتها ، ولفت النظر إلى الأمرين معاً . ومن هنا لا نستطيع « فى مجال الفنون . أن نقول أننا عنها غرباء .. لأن القرآن ربطنا بها . وعندما يجيء رجل ويقول للرسول إننى رجل أحب أن يكون ثوبى حسناً ونعلى حسناً .. أفهذا من الكبر ؟ قال لا . فهذا من الجمال وأن الله جميل يحب الجمال » .. وفى جمال الصوت .. عندما سمع الرسول ﷺ أبا موسى الأشعرى يقرأ القرآن ، ولم يكن يعرف أبو موسى أن الرسول يستمع إليه ، فماذا قال له النبى .. قال له « لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داوود » ويخيل إلىّ أن داوود كان رجلاً حسن الصوت جداً بحيث أن موسيقى صوته كانت تجعل الطيور تأتى إليه .. كما تمشى الابل مع صوت الحداة ..

وقد قال الرسول أيضاً « زينوا القرآن بأصواتكم .. أو زينوا أصواتكم بالقرآن ... وليس منا من لم يتغن بالقرآن » .

فالجمال لابد منه لأن الله جميل يحب الجمال ..

وقد رأينا أن ابن حزم عندما رصد أسماء الله الحسنى قد وضع عدداً من الأسماء جاء بها من الكتاب والسنة ، ومن بينها .. جميل .. وله فى ذلك سنده من الحديث المعروف .

وقد أشار « الغزالى » إلى أن جهد من يصنعون الجمال من أهل الفن هو مضاهاة الخالق ، فى صنعه وقد نقلت ذلك عنه فى كتابى الأخير . وللغزالى كلام فى الجمال ، فقد دخل التصوف بعقل فيلسوف ، بينما دخله ابن تيمية وابن القيم بعقول فقهاء ،

وهناك فارق بين الفقيه والفيلسوف . فالفقيه رجل تضبطه نصوص الشريعة ، ولكن الفيلسوف عقله أوسع ونظرته أعمق وأشمل وربما نظر إلى النصوص فأدرك ما وراءها والحكمة منها ، بينما الفقيه محدود ، وقد يكون سطحياً كابن حزم ، وقد يكون دقيقاً كأبي حنيفة وغيره

المهم أن العقل الإسلامى فى نظرته إلى الجمال والفن عقل طبيعى ، لأن الإسلام دين الطبيعة ، وهذا معنى قوله تعالى **﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها ﴾** مع ملاحظة أن الفطرة قد تمرض فالله يخلق البشر أصحاء ، ولكن بعض الأشخاص مثل « نيتشه » ولد وبه « ذُهْل » لأن والده كان فاسقاً ولكن الفطرة العامة سليمة . فلا تبديل لخلق الله .

وقد وجد الرسول ﷺ رجلا يقبل حفيده ، وشخص آخر يسأله : هل تقبلون الأولاد نحن لانقبل الأولاد ! ، فقال له .. أو أملك لك أن نزع الله الرحمة من قلبك !

فالعقل الإسلامى سار بالفطرة مع فنون الجمال ، لكنه ، وبتعيين ، قام بضبطها بالفقه الصحيح . وأستطيع أن أقول بعد سياحة طويلة فى الفكر الإسلامى أن فكرنا وثقافتنا دخلهما غش من عصر مبكر ، ومع هذا فلم يخل عصر من العصور من قائم لله بحجة يذكر الحقائق . ولم تجتمع الأمة على ضلالة ، وهذا السر فى أنها الأمة الأخيرة ففيها كتاب لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ، ونقاد للمرويات يعرفون كيف يضربون نطاقا حديديا على كل ماورد ، ويكشفون صحته من فساده ، ولا تزال أمتنا بخير مابقى هذا الفكر الناقد

وفى أثناء تدوين اللغة كان لابد من رعاية الجمال ، فعلوم البلاغة .. البيان والبديع ، والمحسنات البديعية والاستعارات والطباق والجناس ، هى الجمال نفسه الجمال الأدبى والبيانى فالبلاغة هى صوغ العبارات فى بيان حسن وهى الجمال الفنى فى الأداء

وقد ظهر الفن أوضح مايكون فى ناحيتين . ناحية الأدب وناحية التصوف ، فالصوفية رفضوا مايقال من أن الغناء حرام .. والواقع أنه لابد من وضع ضوابط لعملية التحريم والتحليل . فالغناء يتكون من كلمة .. ولحن .. وأداء ، فأى منها يشمله التحريم ؟؟ هل الكلمة التى قد تكون سخيفة وقد تكون حسنة ؟؟ لقد رفضنا من على محمود طه قوله : « ليلنا خمر » ، بينما قبلنا منه « أخى أيها العربى الأبى .. أرى اليوم موعدنا لا الغدا » فالكلمة لها أثر .. وأنا أسمع وأتأثر وأنقد .. فقد سرنى فى مقطع من مقاطع أغنية الكرنك أن أشعر أن موسيقى عبد الوهاب تصور الزمن والتاريخ ومضى الأيام عندما يقول « أين آمون وصوت الراهب .. أين أطلال حب الغالب » فالموسيقى تنقلنا إلى

الماضى .. إلى التاريخ .. إلى جو المحراب إلى أشياء كثيرة .. ولكن عبد الوهاب فشل فشلاً هائلاً عندما لحن قصيدة شوق « فى دمشق » .. « وللحرية الحمراء باب بكل يد مضرجة يدق » فقد أعطت الموسيقى لنا ـ انطباعا بأن الحرية فتاة اسمها « حورية » .. بينما كان يحتاج لموسيقى تعطى إنطباعا أن هناك دقات على باب مغلق ، أو مقارع هائلة يذهب طنينها بالأذهان والمشاعر . فلم يرتفع عبد الوهاب إلى هذا المستوى لأنه فنان له حدوده ، فهو رجل متغزل .. ولا يستطيع أن يصل إلى مستوى ملحن النشيد القومى الفرنسى الذى جعله ـ إلى الآن ـ نشيداً خطيراً ومن هنا فإن للتلحين أيضا أثرا .

أما الصوت فله أثر أكبر ـ فصوت السيدة أم كلثوم أكثر رجولة من صوتى عبدالحليم حافظ وعبد الوهاب ، رغم أنها امرأة

فهناك إذاً عدة أشياء تتدخل فى الحكم على الأغنية وكونها تصح أو لاتصح . أما الحلال والحرام فلا يتعلق بالنصوص ، ولكن بالآثار النفسية .

فنحن نريد فناً يخلق بطولة ، ورجولة ، وذوقاً رفيعاً ، وإحساساً عالياً ، وحزناً رقيقاً ـ حيث نحتاج فى أحيان كثيرة أن نشعر بالحزن ، كما يقول الشاعر : « غمرنا محاريبنا بالحزّن » وكالنشيد الذى وضعه الشيخ يوسف القرضاوى .. « مسلمون مسلمون حيثما كان الخير والحق نكون »

تأتى الموسيقى لتعطى أشياء كثيرة .. وهذا مطلوب ديناً .

اننى أستطيع أن أقبل أشياء كثيرة .. ولكن مع أثارها ونتائجها النفسية الطيبة ، وقد كان مدح الخليفة فيما سبق يبدأ بالغزل .. وقد يكون به كلام لا نقبله مثل « عجزاء مقبلة .. هيفاء مدبرة .. لا يشتكى قصر منها ولا طول » لكنه بعد ذلك يقول « إن الرسول لَنور يستضاء به .. مهند من سيوف الله مسلول » .

فالأثر النفسى للغناء هو الضابط .

ويؤسفنى أنه حتى الآن فإن ٩٠٪ من الأغانى التى نسمعها ليست كريمة الغاية ولا حسنة الأداء ، وأنا أستجيد قصيدة شوقى « إلى عرفات الله ياخير زائر .. عليك سلام الله فى عرفات » وأحب أن أسمعها كثيراً .. بل إن رجلا مثل مرسى جميل عزيز فى أغنيته « لِما لا أحيا » عندما يقول .. « يارفيقى نحن من نور إلى نور سرينا ، ومع النجم سرينا ومع الصبح مشينا أين مايدعى ظلاماً يارفيق الليل أين ، أن نور الله فى قلبى وهذا ماأراه ... » يجعلنى أحب سماع الأغنية من المرأة التى تغنيها ، فهى جميلة جداً ، ورغم ذلك فإن هناك مؤامرة لعدم إذاعة هذه الأغنية ، لأنهم لايريدون نور الله فى القلوب ، إنما يريدون قلوباً خرّبة ، مليئة بالكفر والضلال والالحاد .

فالقضية أننا نريد فناً أقبله وأشجعه .. ويعطينى معان سامية فى الكلمات واللحن والابراز الصوتى

وقد سبق لى أن أقترحت بعض الكلمات العاطفية ، وقلت أن الشاعر العربى عندما أراد أن يتزوج من ابنة عمه وخرج يبحث عن مهرها ومات فى الطريق فلم يقل كما قال شاعر فاجر : « والسعى للأرزاق والأرزاق قد قسمت .. بغيها ألا أن بغى المرء يصرعه »

ولكنه قال كلاماً طيباً :

حننت إلى ريا ونفسك باعدت
مزارك من ريا وشعباكما معا

فما حسن أن تأتى إلى الأمر طائعا
وتجزع أن داعى الصبابة أسمعا

قفا ودعا نجداً ومن حل بالحمى
وحق لنجد عندنا أن يودعا

بنفسى تلك الأرض ما أطيب الربى
وما أحسن المصطاف والمتربعا

إلى أن يقول :

« بكت عينى اليسرى فلما زجرتها عن الجهل بعد الحلم أسبلتا معا »

فهذا رجل بكاؤه شريف .. وقد لحن هذه القصيدة رجل محترم !

المشكلة إذاً أننا فهمنا أن الفن نوع من الضياع ، وأن بيئة الفنانين ــ كبيئة عدد من الصحفيين ــ ينقصها الشرف والخير والأدب والايمان . ونحن لانريد أن يغيب الايمان عن الفن أو يغيب الفن عن الإيمان ، إننا نريدهما معاً . لأنه عندما انسلخ التصوف عن الفقه ظهر فقهاء نعوذ بالله منهم ، قلوبهم فى منتهى القسوة كأنهم جماد ، بينما ظهر متصوفة ذوو قلوب رقيقة ولا عقل لهم ، لكننا نريد العقل والقلب معاً . وأنظر إلى سيدنا موسى عندما قال له ربه لماذا جئت مسرعاً وتركت قومك ، رغم أننى قلت لك أن تأتيا معاً .. فلماذا جئت بمفردك ؟ فيقول له : « وما أعجلك عن قومك ياموسى » فيقول له سيدنا موسى : « قال هم أولاء على أثرى وعجلت إليك ربِّ لترضى »(*) فهنا عاطفة . وقد كانت عاطفة رسول الله ﷺ ممتدة . فكان ذا عاطفة جياشة لأنه ذاق حلاوة الإيمان .. فمن رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً حول الإيمان من حقيقة منطقية عقلية جافة إلى شىء جميل .

فنحن فى حاجة إلى الفنون .

وقد انتعشت لدينا فنون كثيرة .. ولكن فن النحت أنا ــ شخصيا ــ لا أؤمن به لأن فيه تضييعاً للوقت فى إلقاء ملامح بشر على صورة . وأنا أضن بأوقات الناس وبأموالهم فى مثل هذا . ولقد كان النحت جائزاً فى الماضى ، وكان دليل الجواز كما ذكر الأصوليون أن ماهو محرم فى ذاته لايباح لدين من الأديان ، بمعنى أنه لايمكن لدين من الأديان ــ من آدم إلى محمد ــ أن يبيح الزنا .. أو الكذب .. فسيدنا سليمان كان يصنع التماثيل .. ولكن عندما أقبل الناس على عبادة التماثيل حرمت من أجل ذلك . أى أنها حرمت لغير ذاتها ، ومن أجل شىء يتصل بها ، فهل انقضى هذا الشىء أم لم ينقض ؟؟ هناك اناس حسنو الظن بالبشر ويقولون أن البشر لايعبدون التماثيل : ولكنى أرى البشر الآن تعبد حتى

(*) أية ٨٤ سورة طه .

الكلاب ! فوعى البشر لا يُطْمَأَنُّ إليه على كل حال أكتفى بهذا القدر وأشكركم

د . زقزوق :

بارك الله فى شيخنا الشيخ محمد الغزالى ، ونحن لانمل حديثه على الاطلاق .

الدكتور : محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

حقيقة .. فإن إثارة هذا الموضوع فى هذه الآونة يعد من الأمور الهامة ، كما أن طرحه فى هذه الندوة التى تضم هذه النخبة من المهتمين بقضية الفن يعد أمراً طبيعياً وضروريا فى آن واحد .

وهذا الموضوع كما طرحه د. جمال الدين عطية من خلال قراءة سوف يقدمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى لعدد من جوانب المعرفة ومن بينها الفن ، وجاء الفن فى طليعة هذه القراءات .

ـ فيما يتعلق بقضية الحلال والحرام فى مجال الفنون فإنها تحتاج إلى إيضاح ، ولو تجاوزناها لأصبح جهدنا ، فيما يليها ، فى غير موضعه .

وأنا أتصور أن قضية الفنون ــ وقد طرحها شيخنا الغزالى ــ تحتاج إلى لون من الاجتهاد الجماعى الذى يعطينا حقيقة رأى الإسلام فيها . وهنا أريد نوعاً من الحصر والتحديد لماهية الفن الذى نتحدث عنه .. فهل هى الفنون بوجه عام ــ التى تكون فى مقابلة العلوم .. أم فنون بعينها ؟؟ وأتصور أن الأمر يتعلق بفنون بعينها . لأن قضية الفنون كآداب لا أعتقد أن فى الفقه الإسلامى تحريم لها ، كالشعر والنثر والبلاغة .. فكل هذه الفنون نشأت أو تطورت حول القرآن الكريم . ولكن هذه الفنون ــ ومن خلال القرآن الكريم ــ وضعت لها معايير . ولهذا فإن الإسلام لا ينتج فناً ولكن ينتج معايير تضبط الفن وتضع له حركته فى واقع الحياة سواء من ناحية أشكاله أو اتجاهاته ومفاهيمه ، أو من ناحية الأهداف التى يقصدها .. وهذا يقودنا إلى القضية التى طرحها د. جمال عطية فى تساؤل ... هل من الممكن أن نتجاوز مفهوم الفن للحياة ، على إعتبار أن هذا أمر لا خلاف عليه . وهل يقبل فى داخل التصور الإسلامى مبدأ الفن للفن ؟ وهذا السؤال يحتاج إلى نوع من الايضاح ، لأن قضية الفن للفن حينما طرحت فى أوروبا ، طرحت لكى تجرد الفنان من الالتزام بالقيم الخلقية والدينية والفنية السائدة . وتترك له الحرية المطلقة فهل فكرة الحرية المطلقة واردة لدينا نحن الإسلاميين ؟ بالقطع فإنها ليست واردة ، إذاً مقولة الفن للفن تحتاج إلى نوع من إعادة النظر والدراسة .

أتصور أنه من الممكن حصر موضوع هذه الندوة فى الفنون المتعلقة بالتصوير والتمثيل والموسيقى والرسم والنحت . وليس جميع الفنون بوجه عام . وذلك لأن الموقف الإسلامى من غير هذه الفنون بوجه عام واضح ، ولا أعتقد أن هناك

تحريماً ، يؤكد ذلك مانسب إلى الرسول ﷺ من أبيات شعرية ، فى كتب السيرة .

مقاطعة : لم يقل الرسول شعراً قط ولكنه تمثل بالشعر !

نعم .. تمثل بالشعر .. مثلما جاءت جارية من الأنصار ، واقترح لها الرسول بعض الأبيات الملحنة لتغنيها .

ـ أما بالنسبة لفنون التصوير والتمثيل والموسيقى والرسم والنحت ، فهذه هى الفنون التى ينبغى التركيز عليها ـ فى هذه القراءة ـ لنتبين موقف الإسلام منها .

وبالتأكيد ، فإن الإسلام وضع معاييراً للفن ودليلنا على هذا أن الحركة اللا ايقونية التى ظهرت فى أوروبا المسيحية قد تأثرت بالإسلام . فقد قال كثيرون ممن أرخوا للفكر والفن الغربى ومنهم بعض المسلمين كالشيخ أمين الخولى أن حركة تحطيم الصور والتماثيل فى أوروبا قد تأثرت بالإسلام .

... كما أن ظهور إتجاهات فنية حديثة فى أوروبا ـ كالحركة السريالية ـ جاءت فى فترات الاضمحلال الخلقى ، والتوتر والقلق الذى ساد الفكر الأوروبى بوجه عام . وضبط مثل هذه الحركات إسلامياً يحتاج إلى تطبيق المعايير عليها .. فالمطلوب إذاً تطبيق المعايير على هذه الفنون التى تمثل التمرد أو الجنوح نتيجة غيبة الدين عن الساحة فى أوروبا مع الأخذ فى الاعتبار أن مشكلتنا نحن المسلمين هى غيبة الإسلام عن الساحة فى كثير من الميادين ومنها ميدان الفن .

أريد أيضا ـ كتساؤل ـ أن أفرق فى مجال الفنون وبوجه خاص فى الموسيقى ـ وقد أشار أستاذنا الشيخ الغزالى إلى أن الغناء يحتوى على نص ولحن وأداء ـ أريد أن أفرق بين المبادىء العامة التى أستطيع ربطها بمقاصد الشريعة وبين الممارسات الفنية لأن الممارسات هى التى نستطيع أن ننزل عليها الحكم الشرعى ، لأن لدينا مبدأ عاماً ، ومقاصد شريعة ، وحكماً شرعياً ثم لدينا مايمكن أن نطلق عليه الأمور العادية الدورية التى يعيشها الناس .

وما تجرد البشر ـ على امتداد تاريخهم ـ من الفنون ، لأنها الفطرة الإنسانية . وجاء الدين سياجاً لها . فقد غنى الناس منذ أقدم العصور وسيظلون يغنون إلى نهاية الدهر .

وكذلك فى جوانب مختلفة من الفنون . ومن هنا ، لابد أن نقوم بضبط النظرية والمبادىء العامة التى وضعها الإسلام كمعايير حاكمة للعملية الفنية ، ثم بعد ذلك يأتى الحكم على الممارسات التى تنقسم إلى ممارسات بمعنى مذاهب واتجاهات وعصور فنية ، وممارسات فردية . وهذه التفرقة ضرورية جداً فى مجال التأصيل .

لا أريد أن أطيل .. ولكن .. الخصائص التى طرحت للفن الإسلامى مثل اللانهائية واللاتعبيرية .. هى لون من الاجتهاد والاستنباط ، لكنها لايمكن أن

تكون ذات دلالة حقيقية على التميز ، فالوحدة والتنوع التى تحكم الفن الإسلامى هى فى الحقيقة وحدة معايير وليست وحدة خصائص . وبالتالى لا أستطيع أن أقول أن هناك خصائص كاللانهائية .. ولكن الخصيصة التى أرى من الضرورى التركيز عليها ، هى خصيصة التماسك بين القيم الجمالية وقيم الحق والخير .

وأشكر د . جمال عطية على هذا البحث الثرى .. وشكراً لكم ..

الدكتور أبو اليزيد العجمى :

بسم الله الرحمن الرحيم ..

بعد أن تحدث أستاذنا الشيخ الغزالى فأفاض فى مسألة أن الإسلام يتبنى الفنون باعتبارها جزءاً من مكونات الإنسان .. وبعد أن أثار أخى الدكتور كمال إمام بعض القضايا ، أجدنى فى حاجة إلى التركيز على بعض النقاط ومنها :

ـ أن القول بأن بعض الفنانين ينظرون إلى الطبيعة على أنها جماد قول غير دقيق ، لأن هذا ربما يكون لدى الفنان غير المتفلسف أو غير الواعى ، لكن الفلسفة الحقيقية للفكر الإسلامى تنظر إلى المادة على أن بها روحاً . لذلك فإن الفيلسوف يفرق بين حبة القمح وبين الدقيق الذى ينتج عن طحنها ، ومن المعروف أن الشجرة غير خشبها .

ـ وحديث الفلاسفة عن المادة والصورة يعكس بعداً أساسياً فى فهم مكونات الكون ، ولذلك فإن الذين صفت أرواحهم من الفلاسفة تكلموا عن الكون كلاماً أشبه بالفنون من حيث وصف الكون والغوص فى أعماقه والاستمتاع به .

ـ وأقول إن الإسلام لم يعارض أى شىء يكون جزءاً متكاملاً فى الإنسان ، وإذا كان للإنسان جسد ، فإن الإسلام أهتم ببناء الجسد فى تشريعات متعددة .. وإذا كان للإنسان عقل ، فإن الإسلام قدر هذا العقل وحض على إعماله واستغلاله فى الاستنباط والقياس والمقارنة والتحليل ، وغير ذلك ..

وإذا كان للإنسان إرادة قادرة على اتخاذ القرار بعد موازنات وترجيحات ، فإن الإسلام قد أقرها واعترف بها فى اختيار الإنسان لطريق حياته ..

وكذلك فإن للإنسان روحاً لم يغفلها الإسلام ، وهذه الروح تسعد بكثير من الفنون ، أما الخلاف حول الفنون .. فإن الشعر معروف عند العرب فى الجاهلية وفى الإسلام ، ولم يختلف الناس فيه إلا حول مضمونه ، سقوطاً أو ارتفاعاً . وكذلك فإن إختلاف العلماء حول فنون الرسم والتمثيل والغناء حين شاع الطرب والغناء فى بعض مناطق الحجاز فى العصر الأموى ،

وفى بعض مناطق العراق فى العصر العباسى ، أقول .. كان هذا الخلاف خلافاً فكرياً وفقهياً حول التحليل والتحريم والضوابط التى يجب أن تعمل هذه الفنون وفقها .

ولكن لم تقف عجلة إسهام المسلمين فى الفن ، بمعنى أن المسلمين راعوا الضوابط فابتعدوا عن التمثيل والتجسيد ، ولكنهم دخلوا مجالات أخرى كالعمارة والخط العربى والأشكال الهندسية والزراعات وغيرها .

ـ ولعلنا نذكر بأن أوروبا أخذت بالخط العربى من الأندلس كزينة ، دون أن تدرك محتواه حتى أنهم عثروا على صليب مزين بخط عربى يقول .. « الحمد لله رب العالمين » ، وهذا معناه أن أوروبا استفادت من هذا الفن .

والذى أريد أن أقوله .. أن الإختلاف الذى دار بين الفقهاء كان دافعاً لأن يحيد الفنان المسلم عن منطقة الخطر الشرعى ولا يتصادم مع مقاصد الشريعة أو مع الضوابط الشرعية . فكان الفن الذى حفظه التاريخ للإسلام والمسلمين .

ولكن حين إجتاحنا الغزو الفكرى من الغرب دارت معركة على الساحة ـ بين الذين يفتون والذين يتفننون . وما كان لهما أن يلتقيا على الإطلاق ، لأن الذين يفتون ليسوا على علم بأصول المسألة من الناحية الإسلامية وليسوا أهلاً لأن يؤصلوها ويربطوها بالحياة ـ ولأن الفنانين ليس لديهم ـ من الناحية الشرعية ـ أية أصول ، بحيث يمكن أن يعملوا وفقاً لها . وبذلك صار الفن فى جهة والفتوى فى جهة أخرى .

ومن هنا فإننا إذا أردنا أن نسهم فى تربية التذوق الجمالى ، وتأصيل فن إسلامى ، وقتل هذا الإختلاف الذى يضيع الجهد ، فإن علينا أن نبحث عن الوسائل التى تقيم التوازن ، بمعنى أنه لابد من مراعاة تاريخ هذا الفن وفق الضوابط الشرعية على أن يعلم هذا لكل من الطرفين المتصارعين .

ـ مسألة خصائص الفن الإسلامى .. نحن نصفها وصفاً بعد أن كانت ، فالفنان المسلم كان يعمل وليس فى ذهنه سوى مسألة واحدة وهى الحلال والحرام ، ويتفرع منها مسألة الناحية الأخلاقية ، وفيما عدا ذلك ، فإن بقية الخصائص التى ذكرها د. جمال ، كالتوحد لم تكن فى وعىّ الفنان المسلم .

ـ أعود إلى مسألة الفن للفن ، فأقول .. أن وقت المسلم محسوب عليه وهو من أول الأشياء التى سوف يحاسب عنها . وما أظن أن الفن للفن يعنى أن يجلس الناس فى محاريب يرسمون مايرسمون دون أن يكون لهذا أثر فى حياة المسلمين المعاصرة .

وشكراً ..

الأستاذ الدكتور : محمد عبد الهادى أبو ريدة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد استمعت بكل الانتباه إلى الكلمات النفيسة من مولانا فضيلة الشيخ الغزالى ، ومن الزملاء الأفاضل ، ولم يبق كثير مما يمكن أن أقوله وأحسب أن حديثى سيكون مفيداً فيما يتعلق بالنصوص التى يمكن جمعها فى قضية الفن الإسلامى ...

فالإمام الغزالى – رحمة الله عليه – فى كتابه « المحبة » من المجلد الرابع فى الأحياء ، خصص فصلاً كاملاً عن الحسن والجمال ، وله فى هذا الفصل نظرية جمالية يمكن أن توضع إلى جانب النظريات الجمالية القديمة عند أرسطو أو أفلاطون أو عند المحدثين .

.. وفى المجلد الثانى من الأحياء ، وفى الفصل الخاص بكتاب « السماع » تَعَرض لمسألة الغناء والموسيقى من ناحية الشرع ومن الناحية الإنسانية الواقعية ، وبين الأبواب التى يمكن أن تكون هذه الفنون مفيدة فيها فى الإسلام ، وفى هذا المجال فإن له نظرية فى الفن نفسه – كما أشار الشيخ الغزالى – ففى مجال الأنغام والألحان التى تصنع لأجلها الآلات ، أشار إلى أنها إنما صنعت لكى تؤدى الآلات ماتؤديه الحناجر ، وأن أصل الأصوات الجميلة من حناجر الحيوان « ثم أضاف عبارته المشهورة » أن كل مازاوله أصحاب الصناعات إنما هو محاكاة الصنعة للخلقة أو للفطرة التى أستأثر الله بها » .

كما أن هناك صفحات عند ابن حزم فى كتاب الأخلاقيات والسيّر .. منها صفحة جميلة فى الحديث عن الجمال ، وله نظرية جمالية يقول فيها « إن الجمال تدركه النفوس ، وهو كأنه برد مكسو على الوجه ، وهناك تمييزات بين مايسمى ، الجميل ، والمليح ، والحسن .

المهم أننا إذا أردنا أن يكون هناك تثقيف للإنسان المسلم من الناحية الجمالية ، يجب أن نستهدى بروح القرآن فى تأمل جمال الطبيعة ، والاستمتاع بنظامها وجمالها دون فلسفة كبيرة .. وأن نفكر فى هذا الصنع الجميل الذى لانهاية له . بحيث نصل من النظر للكون وجماله إلى الحكمة الكبرى التى تجلت فى نظام الطبيعة والتى نراها فى هذا العالم الجميل الذى يمثل شيئا من صنع الله الذى لانهاية له ..

أعود فأكرر أن الجمال أستأثر بقلوب البشر وأثر فيها تأثيراً كبيراً . وكل مانحتاجه أن نخرج إلى نوع من الألحان والموسيقى يتناسب مع روح الإسلام وروحانيته .. وأما مانراه الآن فى الفنون فإنه نوع من التنافس فى التفاهات لاترتفع بروح الإنسان ولا تسمو بنفسه وهذا أكبر مايصيب الأمة فى إرادتها . فإذا كان لابد من التربية الفنية فإنها يجب أن تسير مع التربية الأخلاقية والروحية فى الإسلام . وشكراً لكم .

د . محمد سيد محمد :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

الواقع أننى أحب أن أتحدث فى نقطة واحدة ، وهى التى أشار إليها أستاذنا الشيخ محمد الغزالى ، وهى دخول الغش على ثقافتنا العربية . ففى هذا المجال وهو مجال دخول الغش على الفن الإسلامى ، أعتقد أن الغش يأتى لنا من بابين : باب الداخل ويتمثل فى ضيق الأفق لدى بعض من يصفهم الغزالى دائما بالذين يتطوعون للفتوى بغير علم . وأذكر واقعة حدثت لى فى باريس سنة ١٩٧٦ ... فقد كنت موفدا من جامعة القاهرة للاطلاع على المواد التى أقوم بتدريسها فى كلية الأعلام ، فى معهد الصحافة وعلوم الاعلام بجامعة باريس (2) وعندما أطلعت على ورقة إمتحان فى المعلومات العامة فوجئت بسؤال ... ماهو الدين الذى يحرم التصوير الفوتوغراف ؟؟ فذهب ظنى أنه لابد أن يكون ديناً من أديان الهند أو من أديان شرق آسيا ، ولم يخطر فى ذهنى أبداً أن يكون هو الدين الذى أعتنقه ، فسألت زميلاً قديماً لى وهو مدير وكالة الأنباء السودانية عن هذا الدين .. فقال لى فى حياء شديد أنه الإسلام .

فإلى هذه الدرجة وصل تشويه صورتنا فى العالم الغربى . وبعد ذلك علمت أن بعض الفقهاء فى بعض الدول الإسلامية يزعمون أن التصوير الفوتوغرافى حرام ومن حسن الحظ أن مدرسة الاستنارة فى الفقه يمكن أن تكذب هؤلاء الجهلة الذين لايعرفون شيئاً .

والواقع أن هذا الباب يمكن أن يكون عاملاً مؤثراً من عوامل الغش على ثقافتنا . والمثال على ذلك .. تحول القصص من الحفز للقتال ، مثلما كان فى موقعة القادسية ، إلى وسيلة للكسب غير الشريف فى القرن السادس الهجرى .. وفى هذا يقول أبن الجوزى « ومن القصاص من يخلط مجلسه الرجال والنساء وترى النساء يكثرن الصياح وَجْدًا فلا ينكر ذلك عليهن ، جمعا للقلوب عليه » ثم يذكر « أن القاص أصبح يأتى بحركات إيقاعية بأقدامه ويديه وهو يقص ويستخدم الغناء ، وينشد الغزل مع تصفيق بيديه وإيقاع برجليه ، ويوجب ذلك تحريك الطباع وتهييج النفوس ، وصياح الرجال والنساء ، وتمزيق الثياب مع دفائق الهوى » .

ومثل هذا الإنحراف من الممكن أن يكون باباً داخلياً من أبواب الغش على فننا الإسلامى ومواجهة هذا ــ فى الواقع ــ ممكنة .. فقد سلحنى الشيخ الغزالى بأجابة عن سؤال دائماً ماكان يواجهنى فى حقل الأعلام وهو « هل الغناء حرام » ؟ ، فكان قوله بسيطاً جداً « الغناء قول .. وما ينطبق عليه ينطبق على القول » .. وأنا أدعو إلى الاهتمام بأقوال الأئمة الفقهاء المستنيرين ونشرها من خلال وسائل الإعلام ..

أما الباب الثانى وهو باب الخارج ، فالواقع أنه جزء من الغزو الثقافى على حياتنا العامة وحياتنا الإسلامية ، فقد فُرض الفن الغربى علينا باعتباره الفن العالمى . فى حين أننا إسلامياً لنا فن سابق وفن معاصر يمكن أن ينمو ويتقدم ويأخذ مكانه فى الساحة العالمية .

د رمضان بسطويسى محمد :

باعتبارى متخصصاً فى علم الجمال ، سوف أركز على قضية البحث عن نظرية عامة للفن . وأقول أنه لا توجد نظرية عامة للفن تخلو من البعدين السياسى والاجتماعى . لأن الفن باعتباره تربية وتنمية لقدرات الإنسان ... يسبقه دائماً ما يسمى بالتذوق الجمالى أو تثقيف الحواس . فالانسان يستطيب مايثقف أذنه . فإذا كان رجل الشارع العادى يثقف أذنه على أغان هابطة ، فإنه سيخلق لهذه الأغانى أسواقاً رائجة .

وقد كان همى هو كيف يمكن أن نصل إلى رؤية إسلامية للفن ؟؟ فهناك نظرية جمالية عند الفارابى لم تدرس .. وكذلك فلسفة الموسيقى عنده ، وعند الكندى ، وعند الغزالى ، وعند الفلاسفة المسلمين . وأيضاً جماليات النظرية القرآنية .. باعتبار أن أحد أوجه اعجاز القرآن ــ كما يذكر عبد القاهر الجرجانى ــ هو الاعجاز الجمالى وهو مصدر من دلائل المعجزة القرآنية

وفى تصورى أن المخرج لهذه القضية يتلخص فى تشجيع الفنون التطبيقية والتشكيلية والجميلة ، واضفاء الصبغة الإسلامية على الفنون ، مع الفقه المستنير الذى يصنع لنا الحدود التى نسير عليها . وشكراً لكم ...

وأعتقد أننى من جيل الشباب المهموم بذلك ..

إذا كان لكل نظرية بعد سياسى واجتماعى .. وإذا كان علم الكلام القديم يدافع عن العقيدة ويقيم الحوار مع الحضارات الأخرى ، فلماذا لايدير الفكر الإسلامى حواراً مع كل المذاهب والاتجاهات المعارضة ؟ ، فالغزو الفكرى يسمى غزواً عندما نحس بالدونية فقط ، فلماذا لايتم هذا الحوار لكى نبين أن النظرية الإسلامية والفهم الإسلامى العام للفن له بعد اجتماعى .. ويقدم نظرية للحياة ..

فالإسلام بقرآنه وسنته يعطى مناهج عامة ، تاركاً لمن يشتغل بالدراسات الفلسفية وضع الأطر التى يمكن أن تساعد فى خلق نظرية .

وقد حاول سيد قطب وضع بعض اللبنات ، ولكن المحاولة انقطعت بعد ذلك ... وعدنا للوراء ..

ولابد أن نفرق بين مايسمى جانب المبادىء فى الفن .. فنحن الآن نتحدث فى

فنون متخصصة مع أننا لم نحسم بعد المبادىء الأساسية .. بمعنى أننا لابد أن ننظر للفن على أنه جزء من تأسيس مشروع حضارى يحمل لواء الإسلام . فالفن رؤية للعالم والإسلام رؤية للعالم ...

وأمل أن يتاح لجيل الشباب ـ المظلوم ـ إمكانات ومشروع قومى يعمل من خلاله فنحن نعيش الآن مظاهر الاغتراب الفنى فى غياب نمط إسلامى .. ولو استدعى الأمر وضع كتابات فى ذلك ، فإننى أستطيع المشاركة فيها .

وشكراً ...

د. محمود حمدى زقزوق :

شكراً للأخ د. رمضان بسطويسى محمد على استعداده لكتابة هذه الأفكار ..

وأرى ضرورة طرح خصوصية الفن فى الإسلام ، وموقف الإسلام من الفنون ، من ناحية المعايير وليس من خلال الخصائص . وهذا شأن الأطر المعرفية الأخرى .. كموقف الإسلام من الحضارة التى كثيراً ماتتساءل حولها ونقول : هل ثمة أسس معينة اعتمدتها الرؤية الإسلامية فى الموقف من الحضارة .. وكذلك فى المسألة الاقتصادية .. الخ .

هناك محور آخر فى غاية الأهمية ـ إضافه الشيخ الغزالى ـ وهو ضرورة الفكر الناقد .. لأن التأصيل لقضايا الفكر الإسلامى ينقصها الكثير من الوعى بالطرف الآخر ، وهو الفكر الوافد الغازى . فكثير ممن يتصدون للفكر الإسلامى ينقصهم ـ بالفعل ـ الوعى بخصوصية الفكر الغربى والثقافة الغربية .

وشكراً . ،

د. سليمان الخطيب :

بسم الله الرحمن الرحيم ....

أبدأ بقضية الحل والحرمة .. ففى الحقيقة نحن نواجه أمام طلاب الجامعة والأجيال الشابة بإثارة هذه القضية باستمرار . وللأسف لانجد اجابة وافية ، أو كتاب مبسط يستطيع أن يجيب على التساؤلات المثارة .

د. محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

حقيقة ، بعد هذه الكلمات الطيبة وبعد العرض الذى قدمه د. جمال عطية ، لم يبق هناك مضامين جديدة .. ولكننى سأركز على بعض النقاط أو بعض الكلمات التى قيلت ..

وأريد أن أتوقف عند بعض النقاط بشكل سريع :ـ

ـ فما طرح من تساؤل حول قضية الفن للفن ، فى تقديرى .. أنه من الضرورى أن نشير الى أن تعبير الإنسان عن ذاته تحت عباءة الفن للفن فيه نفع لأن الإنسان إذا عبر عن ذاته بأى لون من الفنون ، يصبح هناك لون من ألوان النفع ، لكن القضية تأتى عندما يكون هناك تحلل من الالتزام بالقيم والأعراف والضوابط والمقاصد الشرعية تحت عبارة الفن للفن التى تبيح عدم الالتزام .

إذاً فكلمة الفن للفن من الممكن أن تقبل فى إطار التعبير عن الذات فيه نفع لمن يعبر عن ذاته ، ولكن إذا أخذت بمعنى التحلل من الالتزام بالضوابط فإن الاعتراض يثار عليها أما التساؤل حول كمالية ونفعية الفن . ففى تقديرى أن الفن من الممكن أن يكون فيه ماهو نفعى تشتد إليه الحاجة ، ومنه مايكون لمجرد تحسين الحياة ، وهو أيضا فيه نفع ، فمن الصعب الفصل بين ماهو تحسينى ، وكمالى وبين ماهو نفعى فالقضية هى نسبية النفع والتحسين .

أعتقد أنه من المفيد ضبط التعبير الذى يقول أن الفنون الإسلامية فى مقابلة الفنون الوضعية ، فالمقصود هنا الوضعية بمعناها الغربى ، أما إذا أخذنا الوضع على أنه الانشاء والابداع الإنسانى فى مقابلة الوحى ، فإن كل الفنون فنون وضعية ، لأنها إبداع بشرى تتميز عن الوحى الإلهى . ولكن فى المنظور الإسلامى ـ وباعتبار أن الإسلام ـ منهج حياة ، نجد أن الفنون والعلوم الوضعية فى الحضارة الإسلامية ذات صلة بالوحى لأن الفنان المسلم أبدع إبداعاً بشرياً .. متأثراً بالوحى الإلهى .. ومن هنا أصبحت الروح الإسلامية سارية فى علوم الحضارة ومنها الآداب والفنون .

الذى أثار هذه القضية فى حياتنا الفكرية ليس هو وجود أو عدم وجود الفنون فى حضارتنا ، فالفنون وجدت فى الحضارة الإسلامية وأصبح لها كيان ومجالات ، ولكن القضية التى ظلت تناقش هى ، قضية الحل والحرمة وموقف الإسلام من هذه الفنون التى هى إبداع بشرى .

وفى تقديرى أن الخلاف الذى دار حول هذه القضية يرجع إلى قصور المناهج التى نظر بها الفقهاء إلى المأثورات الدينية ، فالمنهج النصوصى لم يحرم فقط الفنون وإنما حرم الكثير من ألوان النظر العقلى كالمنطق والفلسفة ، وكثير من الأمور كانت تحرم بتفسيرات لبعض النصوص ، تقف عند ظواهر النص ولا تخرج عنها . وقد لمس فضيلة الشيخ الغزالى هذا الموضوع فى

كتابه الأخير (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث) مؤكداً أن النظر فى النصوص لابد له فقه ولا يكفى الوقوف عن ظواهر النصوص .

ومن المهم ونحن ندرس هذا الخلاف أن نحدد الفترات الزمنية والتاريخية التى وجد فيها هؤلاء الفقهاء الذين اختلفوا حول الفن ،... بمعنى أنه .. هل كان فى المجتمع المتحضر والذى شهد ألواناً من الفنون الراقية ، فقهاء يحرمون الفنون ، أم أن هذا التحريم جاء من المناهج النصوصية .. وعندما أصبحت هذه الفنون فى مجتمعاتهم هى أشبه بالفسق والفجور منها بالفنون الراقية ، وبالتالى ، فإننا لو رصدنا الخلاف بين الفقهاء حول الغناء والموسيقى وغيرهما من الفنون ، لوجدنا أن هناك صلة بين لون الفن الذى ثار الجدل حوله وبين درجة رقى المجتمع فى الحضارة ، أى أنه عندما يكون هناك فقه بدوى ــ حسب تعبير أستاذنا الشيخ الغزالى ــ يكون مختلفاً عن منهج ابن حزم رغم أن ابن حزم كان ظاهرياً ، ولكنه كان فى مجتمع فيه ثراء فنى وأدبى ، وفيه رؤى فنية وأدبية ، جعلته يقف أمام المأثورات التى تحرم الفنون ونقدها ، وأثبت أنه لم يصح حديث فى تحريم هذه الفنون .

وأريد أن أشير إشارات سريعة إلى أن الإسلام دين الفطرة ، وأن خلق الله للجمال فى الأرض نعمة من نعم الله ، ونحن مطالبون بشكر الله على نعمه ، ولكننا لانشكر نعم الله إلا إذا استفدنا منها واستخدمناها ، انكارها كفران بالنعمة فإذا كان الله قد خلق الجمال نعمة من نعمه فالمدخل لشكر هذه النعمة هو أن استمتع بها ، بالنظر إلى هذا الكون الجميل الذى خلقه الله ، ونحن نقول .. أن المطلوب من المؤمن أن يسعى على درب التخلق بأخلاق الله ، وأن يتصف بشىء من الرأفة والرحمة والقدرة والاستطاعة والعلم ، التى هى صفات مطلقة لانهائية فى حق الله ، ونسبية فى حق الإنسان . فإذا كان الله جميلا ويحب الجمال ، فلابد أن يكون عشق الجمال وتذوقه جزءً من الشكر لنعم الله .

... والقرآن الكريم من أوله إلى آخره ، لم يتحدث عن التماثيل عند سليمان .. وإنما عبر القرآن بالصور ، وفى هذا لون من تنمية الحاسة الجمالية عند الإنسان الذى يتذوق هذا القرآن . لأن كل المعانى المجردة يعرضها القرآن ويعبر عنها بالصور . وقد سمعت أحد شيوخنا يقول « التماثيل حرام » لأنه فى نظره كذب ، ولأن الممثل يقف على المسرح فيقول أشياء ليست حقيقة واقعة ، ويأتى هذا الشيخ ويدرس لنا البلاغة ويقول « رأيت أسداً » أفليس هذا كذباً ؟؟ ومن هنا نتبين غرابة منطقه .

فتعبير القرآن بالصور يعد مدخلاً لتنمية الحاسة الجمالية عند الإنسان لكى يتمتع بهذا الجمال فى هذا الكون .

القضية التى أثارها أيضا د. جمال وهى قضية إسلامية الفنون ، فى تقديرى أن إسلامية الفنون هى جزء من القضية العامة

التى هى إسلامية المعرفة .. ونحن هنا نطالب بإسلامية المعرفة الإسلامية ، لأن الكثير مما يعرض على أنه معرفة إسلامية ليس له علاقة حقيقية بجوهر الإسلام ، وبالتالى تحتاج هذه القضية إلى جهد كبير .. وشكراً ...

الدكتورة زينب عبد العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم ...

فى الواقع وبعد كل ماقيل ، أفضل أن أركز على نقطة واحدة ـ كفنانة تشكيلية .. فقد قال د. جمال عطية أننا قد تعرضنا لغزو ثقافى غربى ، وفى الواقع ، لسنا وحدنا الذين تعرضنا لهذا الغزو ، ولكن العالم كله .-

ففى مطلع القرن العشرين حدثت عملية هجوم فنى تحت إسم الفن الحديث الذى وقفت خلفه أهداف صهيونية وماسونية .

وهذا يقودنا لفكرة التحريم .. فالفكرة التى يقوم عليها الفن الحديث هو تدمير الثقافات ، وقطع صلة الإنسان بأرضه ووطنه وهويته وواقعه وحياته وتراثه وتاريخه .

ليس فى القرآن تحريم للفن أو التصوير . ولكن التحريم ورد فى الوصية الثقافية من الوصايا العشرة عند اليهود بقولها : (لاتصنع لنفسك صورة أو تمثالاً لما فى السماء أو لما فوق الأرض أو لما تحت الأرض) .

ولو نظرنا لليهود كشعب متناثر حول العالم ، نجد أنه ليس له تراث أو حضارة فنية تشكيلية ، ومعروف أنه شعب بلا صور . ولكن لأغراض سياسية تغير الموقف بعد القرن التاسع عشر بصدور تصريح يسمى تصريح بلفور بأن يكون لهم وطن وشرعية وأصبحوا هم الذين يقودون حركة الفن الحديث ويحاولون فرضه فى جميع أنحاء العالم ..

إذاً ففكرة التحريم فكرة دخيلة علينا . وشكرا ،،

الدكتور عبد المعطى بيومى :

سأتناول بعض النقاط التى أثارها د. جمال الدين عطية .. بإيجاز نقطة (الفن للفن) .. ليس هناك مانع من قبول هذه المقولة ، إذا أخذت بمعنى التخصص وإجادة الفن فى إستخراج أقصى مايمكن لدى الإنسان من طاقات ، على ألا تؤخذ هذه المقولة بمعنى التحرر من الضوابط الحضارية الإسلامية .

مسألة (هل الفنون من الكماليات) أرى أنه إذا كان الشرع يقسم الأشياء إلى ضرورات وحاجات وتحسينات ، فإن الفنون من قبيل الحاجات . وليست على الاطلاق من قبيل التحسينات ، لأن الفن دليل على إبداع الخالق ، ووسيلة لتعميق الإيمان وتقوية العقيدة . ولا يختلف إثنان على أن تقوية العقيدة وتعميق الإيمان تمثل

حاجة ملحة .. كما أن الحياة ـ الآن ـ أصبحت من الخشونة والجفاء ممايجعل من الفنون شيئاً مهماً جداً .. لتخفيف المعاناة التى يحياها الإنسان المعاصر .

مسألة تجاوز الحل والحرمة . أرى أننا لانستطيع تجاوزها .. وقد تساءل د. جمال عطية .. ماهو الحكم الشرعى إذا روجعت الضوابط الشرعية ؟ ونحن أمة تقوم حضارتها على إستلهام الحكم الشرعى والتأسيس عليه.. ولا يجب أن نخالفه . فليس فى الإسلام نص يمنع شيئاً من الفنون الراقية التى تراعى فيها الضوابط الشرعية .

وبالنسبة لحل الغناء ، فقد رجعت إلى بعض المراجع الفقهية ، خاصة كتاب (نيل الأوطار) وهو لفقيه موضوعى حاول أن يكون حيادياً وموضوعياً ، ودرس المسألة على امتداد صفحات طويلة وإنتهى فيه إلى أنه ليس هناك حديث يحرم الغناء حتى مع الآلات بل أن أهل المدينة والصوفية الذين بلغوا مبلغا عظيما فى الالتزام بالإسلام ، أنتهوا إلى حل السماع ولو مع العود واليراع .

وقد استعرض الامام الشوكانى كل الأحاديث الواردة فى تحريم الغناء ، وبين مافيها .. وإنتهى إلى تفنيد كل الأحاديث الواردة فى تحريم الغناء ، وحتى الامام مالك نفسه إنتهى لنفس النتيجة . وقد حرمه الشوكانى للاشتباه لما يخالط الغناء من ذكر للقدود والخدود والدلال والهجر والوصال .. الخ .

وإذا روعيت الضوابط الشرعية ، فلن نجدماحرمه الشوكانى .. ويكون الغناء وسيلة لترقية الحسّ وتنمية الذوق العام .

ولن تكون هناك مشكلة إذا إتجهنا لوضع مشروع قومى حضارى إسلامى .. نعود به إلى ذاتنا التى نبحث عنها منذ خمسة قرون..

فالإسلام يشجع الفنون ويعتبرها حاجة من حاجات الإنسان فى كل زمان ومكان . لأن أساس الإيمان عاطفى .... فكيف يصادم مايخالف العاطفة .

شكراً والسلام عليكم ورحمة الله ..

الأستاذ عبد الله البنـا :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

... أود أن أركز على جانب هام ... وهو دور المجتمع الإسلامى فى تكوين الفنان المسلم .. فالمجتمع الإسلامى له تأثير عظيم على تكوين الإنسان عامة ، وتأثير أكبر على تكوين الفنان المسلم ، ففى هذه الظروف التى أرادها الله لتكوين مجتمع إسلامى يتكون أيضاً فنان مسلم ربانى ، يسعى إلى الابداع بكل مايرضى الله ورسوله ..

وأتذكر كيف كان اخوان لنا يبدعون إبداعاً يصل إلى حد الاعجاز .

أرجو أن ألمس نقطة أخرى وهى أن الفن الحقيقى لايكون اطلاقاً نتيجة لخلق سيء ، ولا نتيجة للكذب أو السعى إلى الفساد . وأرى فى كثير من الفنانين السابقين أنهم يرجعون إلى أساس خلقى ثابت .

وشكراً ..

د. زقزوق :

أعتذر لكم عن الاطالة ..

ونترك الفرصة للدكتور جمال عطية ليعقب على هذه الملاحظات الثرية .

د. جمال الدين عطية :

أشكر الزملاء الأخوة الأساتذة على ماعقبوا به . وأظن أنه سيكون له فائدة كبيرة إن شاء الله عند خروج هذا العمل وتطويره .

وإنما أريد أن أوضح أننى حينما تكلمت عن تجاوز مشكلة الحلال والحرام ، لم أقصد إهمالها وإنما قصدة أن لا ندور حول هذه النقطة دون أن نتقدم خطوة أخرى لانشاء وتطوير نظرية جمالية للفنون فى الإسلام .

د. محمود حمدى زقزوق :

أريد أن أقول أنه يجب تحديد المقصود بالفن . والفن هو تعبير خارجى عما يحدث فى النفس من بواعث ، أو تأثيرات ، بواسطة الخطوط أو الألوان أو الألفاظ أو الحركات ، وهذا يشمل الفنون المختلفة كالنحت والتصوير والرسم .. الخ .

لابد أن تكون هناك فكرة حتى يمكن أن نتحدث عن مايسمى بالفن . فخلو الفن من الفكرة لا يجعله فنًّا على الاطلاق . الاطلاق .

إن تعبير الفن للفن الذى يظهر فى التعبير الذاتى للفنان عن نفسه لا يتعارض مع الفن الملتزم ـ مادام نافعاً ـ ومن الممكن أن يدخل ذلك فى إطار الضوابط العامة للفن .

وقد أعجبنى « مالك بن بنى » عندما قارن اتجاه الحضارة فى الغرب وإتجاه الحضارة الإسلامية . وقال إن اتجاه الحضارة الغربية قد أعطى الأولوية للمبدأ الجمالى على حساب المبدأ الأخلاقى . ومن هنا ينطلق الفنان الغربى فى التعبير عن ذاته دون مراعاة لضوابط معينة . كما يقال فى نظرية الفن للفن . ولكن إتجاه الحضارة الإسلامية يعطى الأولوية للمبدأ الأخلاق على المبدأ الجمالى . دون إلغاء للمبدأ الجمالى .

فالفن لايتصادم مع الإسلام فى حدود الضوابط الأخلاقية والشرعية . ونحن نتطلع إلى النظر فى الإسلام نظرة فلسفية لوضع مقومات وأسس النظرية العامة للفن الإسلامى .

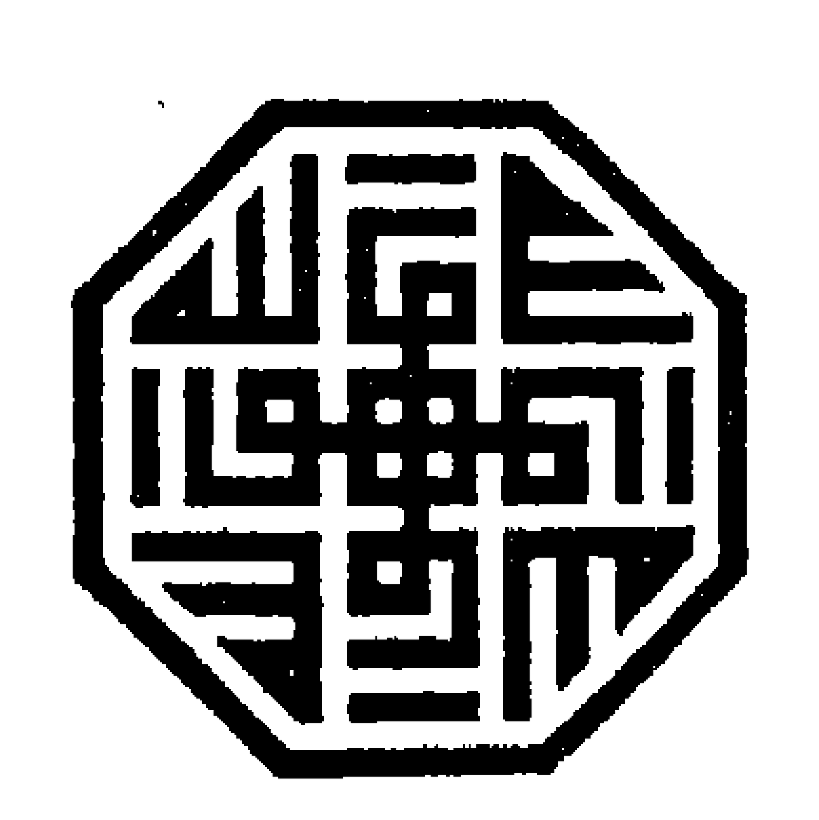
وفيما يتعلق بمسألة التربية الفنية .. أقول .. أن التربية مفهوم شامل ، ولا تقتصر على جانب واحد فقط .. ولكن الجانب الجمالى يعد أحد العناصر التى تتشعب منه التربية سواء كانت دينية أو أخلاقية .. الخ .

وقد ورد عن رسول الله قوله « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » .

وأنا أفهم الأذى .. على أنه القبح الذى يصدم الحس الإنسانى ، وبمفهوم المخالفة تكون الأولوية لابراز الجمال . ومن هنا لابد أن يكون هناك هدف وإطار عام للفنان المسلم ، حتى يمكن أن تشيع الروح الجمالية فى التربية الشاملة . فالفن لايكون فناً إلا إذا حبب الفضيلة ونفر من الرزيلة .

شكرا لكم على هذه الجلسة الممتعة ...

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...





وسائل التربية *
عند الإخوان المسلمين

للدكتور على عبد الحليم محمود

عرض أ . د . محمد قدرى لطفى

يتألف الكتاب من بابين ويقع فى ٣٣٩ صفحة عدا ثبت الموضوعات وفيما يلى تلخيص لموضوعات البابين يليه تقويم الكتاب .

أولا : الباب الأول وعنوانه : أهداف التربية عند الإخوان المسلمين :

يتضمن هذا الباب الموضوعات الآتية :

١ ـ مفهوم التربية عند الإخوان المسلمين .

٢ ـ ضوء على التربية الإسلامية بعامة وأهدافها

٣ ـ التربية الإخوانية وأهدافها ويشمل :

أ) الأهداف الثابتة للتربية عندهم .

ب) الأهداف المتغيرة للتربية عندهم .

جـ) وضع منهج لتربية الفرد والأسرة والمجتمع .

د) رصد واقع العالم الإسلامى المعاصر .

وفيما يلى تلخيص موجز لكل موضوع من تلك الموضوعات :

١ ـ مفهوم التربية عند الإخوان المسلمين :

تناول المؤلف تحت هذا العنوان تعريف التربية عند الإخوان المسلمين وشرح العناصر المختلفة التى يشتمل عليها هذا التعريف وهى التربية والأسلوب الأمثل والفطرة والتعامل والتوجيه المباشر وغير المباشر والمنهج أو المنهاج أو الشرعة ونوعية

(*) د . على عبد الحليم محمود ـ وسائل التربية عند الاخوان المسلمين ، دراسة تحليلية تاريخية (الطبعة الاولى . ـ دار الوفاء للطباعة والنشر ، المنصورة ، مصر ، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م)

ظنى النتائج وقطعى النتائج وأبعاد كل منهج والهدف .

٢ ـ ضوء على التربية الإسلامية بعامة وأهدافها :

أوضح المؤلف تحت هذا العنوان ميزات التربية الإسلامية منهجا ونظاما على سائر المناهج والنظم فذكر الميزة الأولى وهى الشمول والتكامل والميزة الثانية وهى توازن الطاقات بحيث لاتطغى إحداها على الأخرى والميزة الثالثة أنها تدفع بالفرد إلى أن يكون دائما ذا حركة وفعالية فى حياته مع نفسه ومع الآخرين ثم انتقل المؤلف إلى بيان أهداف التربية الإسلامية ولخصها فيما يلى :

أولا : عبادة الله وحده . وثانيا : خلافة الله فى الأرض . وثالثا : التعارف بين الناس . ورابعا : سيادة الأرض والتمكن فيها .وخامسا : الحكم بالشريعة . وأورد المؤلف مع كل هدف من تلك الأهداف آيات قرآنية تؤيده وتوثقه .

وختم المؤلف الكلام عن أهداف التربية الإسلامية بعامة بإشارة إلى مجالات تلك التربية ولخصها فى خمسة مجالات هى الفرد وما يتصل بشخصيته ، والبيت وما يجب أن يسوده من قيم ، والمجتمع وكل ما يحيط به من علاقات ، والأمة المسلمة وما يتصل بها من إعداد وعمل ، والدولة المسلمة وما يجب أن تكون عليه .

٣ ـ التربية الإخوانية وأهدافها :

لخص المؤلف أهداف هذه التربية فى هدفين كبيرين الأول هدف ثابت دائم يتناول تطبيق أهداف التربية الإسلامية . والثانى هدف دائم التغيير يتناول رصد المتغيرات الاجتماعية وإتخاذ ما يلزم لمواجهتها من خلال رؤية إسلامية وفيما يلى تلخيص لكل هدف من الهدفين

أولا : الأهداف الثابتة للتربية الإخوانية

أوردها المؤلف فى خطين كبيرين **الأول** : تحقيق أهداف التربية الإسلامية الثابتة المستمرة مع إخراجها من حيز النظرية إلى مجال التطبيق **والثانى** معاونة الناس عن طريق الوسائل العديدة التى لجأ إليها الإخوان فى التربية وكان لهم سبق ابتكار بعضها وفصل المؤلف الخط الأول فيما يلى :

أ) اقدار الناس على ممارسة عبادة الله ووسائل ذلك .

ب) القيام بواجب الاستخلاف فى الأرض وإعمارها ووسائل ذلك .

جـ) القيام بواجب التعارف بين المسلمين فى الوطن الواحد وفى الأوطان الإسلامية المتعددة ووسائل ذلك .

د) العمل على التمكن من الأرض وسيادتها ووسائل ذلك .

ثانيا : الأهداف المتغيرة للتربية الإخوانية :

أوضح المؤلف أن تلك الأهداف كثيرة يجمع بينها أنها تحاول مواجهة المتغيرات مواجهة علمية جادة وذكر من تلك المتغيرات ماهو فى الفكر والثقافة ، وماهو

فى النظريات والنظم الاجتماعية والسياسية ، وماهو فى السياسة والاقتصاد وماهو فى وسائل الحياة وأساليبها وعاداتها ، وماهو فى النظر إلى الكون والحياة والأحياء .

وأوضح المؤلف أن هذه المتغيرات التى تختلف مع الإسلام وتغزو أفكار المسلمين وأفكارهم تستهدف واحدا من ثلاثة : إلهاء المسلمين عن منهجهم ونظامهم ثم تشويه شرع الله لعباده وكيل التهم لنظمه وآدابه ، ثم ملء فراغ المسلمين بكل هابط شائن من القصص والمسرحيات والأقوال والأعمال .

وشرح المؤلف موقف الإخوان من تلك المتغيرات ولخصه فيما يلى :

أ) رصد هذه المتغيرات فى مجالاتها المتعددة رصدا دقيقا .

ب) تنوير أذهان المسلمين بأن ما شرعه الله لهم هو الخير .

جـ) وصف العلاج فى مواجهة هذه المتغيرات .

وفيما يختص برصد هذه المتغيرات بين المؤلف أن الإخوان المسلمين رصدتها فى مجالاتها المتعددة التى شملت المتغيرات فى الفكر والثقافة ، والمتغيرات فى النظريات والنظم الاجتماعية والسياسية ، والمتغيرات فى السياسة والاقتصاد وذكر منها الصهيونية والاستعمار والغزو الفكرى والثقافى ، ثم المتغيرات فى وسائل الحياة وأساليبها وعاداتها وذكر من ذلك تيارين كبيرين أحدهما التغريب والثانى التبشير وذكر فى التغريب قضية المرأة والتعليم وقضية الانحلال الخلقى وذكر فى التبشير موقف الجماعة منه وخطتها لمواجهته .

ثالثا : وضع منهج لتربية الفرد والأسرة والمجتمع :

بين المؤلف هذا المنهج من الرسالة التى وضعها مكتب الإرشاد للجماعة ولخص فيها قواعد الفكرة الإسلامية اعتقادا وعملا فى سطور أطلق عليها اسم « عقيدتنا » وشمل هذا البيان ما يلى :

أ ـ باكورة منهج الإخوان المسلمين فى التربية التى تمثلت فى رسالة عقيدتنا وكانت تنشر على غلاف مجلة الإخوان وتقع فى سبع نقاط .

ب ـ إتساع دائرة المنهج فى مفهوم الجماعة وذلك بقيام الجماعة بوضع منهج تفصيلى أوسع مما اشتملت عليه رسالة عقيدتنا وذلك فى اجتماع مجلس شورى الإخوان عام ١٣٥٣ هـ ـ مارس ١٩٣٥ م . وقد اشتمل هذا المنهج على خمسين مطلباً رأت الجماعة أنها لازمة لنواحى الإصلاح ورفعتها إلى ملوك الإسلام وأمرائه والحكومات الإسلامية والهيئات التشريعية والجماعات الإسلامية وغيرها وأورد المؤلف هذه المطالب من ص ٧١ إلى ٧٥ .

رابعا : رصد واقع العالم الإسلامى المعاصر :

بين المؤلف أن جماعة الإخوان تنظر إلى العالم الإسلامى على أنه وطن واحد للأمة

الإسلامية وأن التقسيم الذى حدث فيه مفتعل يحقق مصالح أعداء المسلمين ، ومن هنا كانت دعوتهم إلى الجامعة الإسلامية وإعادة نظام الخلافة والعمل على قيام الدولة الإسلامية وفى ضوء ذلك كان لابد للجماعة من التعرف الدقيق على ظروف العالم الإسلامى وذكر المؤلف من تلك الظروف والأحوال مايلى :

١ ـ النظم الاجتماعية الوافدة الضارة المتمثلة فى تشويه شخصية الفرد المسلم والمرأة المسلمة ثم فتح الباب لكثير من العادات والنظم الاجتماعية الغربية كالملاهى والمراقص وتبرج النساء والاختلاط فى معاهد التعليم وإفساد النظم التعليمية باستقائها من الغرب وإهمال المساجد وإزدواجية التعليم ومحاربة الأزهر وغير ذلك .

٢ ـ النظم السياسية الفاسدة التى تمزق العالم الإسلامى مثل نظام الحكم المخالف لما أقره الإسلام ، ونظام التقاضى الذى يجعل الحكم بين المتقاضين بالشريعة الإسلامية فى مجال واحد هو الأحوال الشخصية بالإضافة إلى أن القضاة لم يدرسوا الشريعة الإسلامية دراسة وافية ونظام اختيار الوزراء والمسئولين ونظام الأحزاب المقحم على العالم الإسلامى .

٣ ـ النظم الاقتصادية المعادية للإسلام التى حولت ثروات المسلمين إلى الأجانب واورد المؤلف قواعد نظام الإسلام الاقتصادى التى تحدث عنها الإمام الشهيد حسن البنا

ثانيا : الباب الثانى وعنوانه :

وسائل التربية عند الإخوان المسلمين

تضمن هذا الباب عناصر رئيسية ثلاثة على النحو الأتى :

أولا : فكر الجماعة بين الغاية والوسيلة .

ثانيا : منهج الجماعة مع القوة والثورة والحكم والخلافة .

ثالثا : الوسائل الخاصة للجماعة فى تربية أفرادها .

وفيما يلى تلخيص لكل عنصر ومحتوياته :

أولا : فكر الجماعة بين الغاية والوسيلة :

أورد المؤلف ماجاء على لسان إمام الجماعة حسن البنا عام ١٣٥٧ هـ (١٩٣٩م) من فكر الجماعة ملخصا فى الآتى :

أ) أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة ، تنظم شئون الناس فى الدنيا والآخرة ولا تقتصر على الناحية العبادية أو الروحية ، ودعم ذلك بآيات من القرآن الكريم .

ب) أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام .

جـ) الإسلام كدين عام انتظم كل شؤون الحياة فى كل الشعوب والأمم ولكل العصور والأزمان .

د) فكرة الجماعة شملت كل نواحى الإصلاح فى الأمة

وفى ضوء ماسبق يمكن القول بأن الإخوان مسلمين .

١ ـ دعوة سلفية : تدعو إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافى من الكتاب والسنة .

٢ ـ طريقة سنية : لأنهم يأخذون أنفسهم بالعمل بالسنة المطهرة .

٣ ـ حقيقة صوفية : لأنهم يعتبرون أساس الخير طهارة النفس ونقاء القلب والمواظبة على العمل .

٤ ـ هيئة سياسية : لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم فى الداخل والخارج .

٥ ـ جماعة رياضية : لأنهم يعنون بأجسامهم عملاً بأن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف .

٦ ـ رابطة علمية ثقافية : لأنهم يعتقدون أن الإسلام يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة .

٧ ـ شركة اقتصادية : لأن الإسلام يعنى بتدبير المال وكسبه من حلال .

٨ ـ فكرة اجتماعية : لأنهم يعنون بأدواء المجتمع الإسلامى ويحاولون الوصول إلى طرق علاجها .

وأورد المؤلف بعد ذلك ماتميزت به على غيرها من الدعوات المعاصرة بما يلى :

البعد عن مواطن الخلاف ـ البعد عن هيمنة الكبراء ـ البعد عن الأحزاب والهيئات ـ العناية بالتدرج فى الخطوات ـ إيثار العمل الإنتاجى على الدعاية ـ شدة إقبال الشباب على الدعوة ـ سرعة الانتشار فى القرى والبلاد .

ثم أورد المؤلف بيانا لميزة التدرج بوجه خاص عند الإخوان وبين أنها تمر فى مراحل ثلاث هى مرحلة التعريف بالفكرة ثم مرحلة التكوين وإعداد الأنصار ثم مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج . وأوضح أن المرحلة الأولى وصلت إلى درجة يطمأن عليها ، وإن المرحلة الثانية أو خطوة الاختيار والتكوين والتعبئة قد تمت فى ثلاث صور وهى الكتائب والفرق والأندية والمقصود بالكتائب تقوية الصف بالتعارف وبالفرقة الكشافة والجوالة والألعاب الرياضية وبالأندية ودروس التعليم فى الكتائب .

أما غاية الجماعة ووسيلتها فقد أورد المؤلف بيانها فى قول الإمام إن غاية الإخوان تنحصر فى تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام تعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية فى كل مظاهر حياتها وأن وسيلتهم فى ذلك تنحصر فى تغيير العرف العام وتربية أنصار الدعوة على هذه التعاليم .

ثانيا : منهج الجماعة مع القوة والثورة والحكم والخلافة :

بين المؤلف هذا المنهج على النحو الآتى :

أ) مع القوة : شعار الإسلام القوة فى كل نظمه وتشريعاته ، ولن يستخدم الإخوان المسلمون القوة إلا حين لايجدى غيرها .

ب) مع الثورة : لايفكر الإخوان فيها ولا يؤمنون بنفعها ولكن يصارحون كل حكومة فى مصر أن الحال إذا دامت على ماهى عليه فإن ذلك سيؤدى إلى ثورة .

جـ) مع الحكم : الإخوان لم يروا حكومة حالية أو سابقة تنهض بعبء الحكم أو تبدى استعدادا لمناصرة الفكرة الإسلامية ، وهم لايطلبون الحكم لأنفسهم طالما وجدوا من يستعد لحمل هذا العبء فإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم وسيعملون لاستخلاصه من أيدى كل حكومة لا تنفذ أوامر الله .

د) مع الخلافة ـ يعتقد الإخوان أن الخلافة رمز الوحدة بين أمم الإسلام ، وأنها مناط كثير من الأحكام فى دين الله ، ويرون أن إعادتها فى رأس مناهجهم وأن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات

ثالثا : الوسائل الخاصة للجماعة فى تربية أفرادها :

أورد المؤلف هذه الوسائل وهى سبع : الأسرة والكتيبة والرحلة والمخيم والندوة والدورة والمؤتمر . ولكل وسيلة أهدافها وآدابها وشروطها التى تتلخص فيما يلى :

الوسيلة الأولى (الأسرة) : شغل الحديث عن الأسرة مائة وسبع صفحات من الكتاب . والمقصود بالأسرة هنا اللبنة الأولى فى بناء جماعة الإخوان وأهم الركائز التى يقوم عليها هذا البناء ، وتناولت هذه الصفحات تاريخ الأسرة فى الجماعة وأهداف الأسرة الخاصة والعامة وأركان الأسرة وشروطها وآدابها وواجباتها وبرنامجها ووسائلها وإدارتها ونقيبها وفيما يلى كلمة موجزة عن كل عنصر مس تلك العناصر

١ ـ تاريخ الأسرة فى جماعة الإخوان : يرجع تكوينها إلى أوائل أكتوبر ١٩٤١ م على مجموعة من الأسس منها الفهم الجيد للدين والإيمان به وتنظيم صفوف الجماعة والتعاون بين أفرادها وتطبيق الإسلام تطبيقا عمليا وغير ذلك .

وبيّن المؤلف بعد ذلك أهداف الأسرة العامة والخاصة وأهداف نظام الأسر بالنسبة للفرد وبالنسبة للبيت وبالنسبة للمجتمع وبالنسبة للجماعة ثم أركان الأسرة الثلاثة وهى التعارف والتفاهم والتكافل ثم شروط الأسرة ثم آدابها وواجباتها ثم برنامجها ثم وسائلها ثم إدارتها ثم نقيب الأسرة واختياره وصفاته الفطرية والمكتسبة وبرنامجه وقيادته .

الوسيلة الثانية ـ الكتيبة :

هى عند الإخوان المسلمين تجمع أكبر من الأسرة لأنها مجموعة من الأسر تلتقى وفق منهج خاص وقد أورد المؤلف فى حديثه عن الكتيبه النقاط الآتية :

أ) مفهومها اللغوى
ب) مفهومها فى الجماعة وتاريخها .
جـ) أهدافها .
د) آدابها وشروطها .
هـ) برنامجها .
و) أميرها ومساعديه .

وفيما يلى موجز لما أورده المؤلف عن كل نقطة من هذه النقاط :

أ) مفهوم الكتيبة اللغوى : هى الجيش والفرقة العظيمة منه تشتمل على عدد من السرايا واقتبسها الإخوان مما قيل فى السقيفة نحن أنصار الله وكتيبة الإسلام .

ب) مفهوم الكتيبة فى الجماعة وتاريخها : مفهومها عند الإخوان جهاد النفس وجهاد الشيطان ونزغاته ومفهومها الحركى عندهم تدريب أفرادها على معايشة بعضهم بعضا فترة من الزمن طويلة .

ويرجع تاريخها إلى اجتماعات دار الأرقم حيث كان الرسول ﷺ يجمع المؤمنين بها وكانوا قلة ويأخذهم بأسلوب التربية الروحية حتى كان منهم أعلام الهدى .

ويتلخص نظام الكتيبة فى عدة أمور هى المبيت مع الأستاذ المرشد ليلة فى الأسبوع فى المركز العام ثم صلاة المغرب والعشاء ثم النوم على الأرض مع اتخاذ الحذاء وسادة ثم الاستيقاظ قبل الفجر بساعتين والتهجد ثم الانصات إلى القرآن فى الظلام ثم الاستماع إلى درس المرشد ثم الاستغفار قبل الفجر ثم صلاته ثم توزيع الورد القرآنى على الأعضاء وقيام المرشد بتفسيره وتتكون الكتيبة من عشر أسر .

جـ) أهداف الكتيبة وتتلخص فيما يلى :

أ ـ العناية بالجانب الروحى فى الأفراد بتنميته وتزكيته بالعبادة والدعاء .

٢ ـ تقوية الصلة بالله تعالى عن طريق التنفل وقيام الليل .

٣ ـ عقد مزيد من الروابط والصلات بين الإخوان .

٤ ـ إحياء معنى الجهاد والمجاهدة فى نفوس الإخوان .

٥ ـ دعم روح التضحية والعطاء والبذل والتضحية بالمال والوقت فى سبيل الدين .

٦ ـ الممارسة العملية لكل وسائل التربية فى الجماعة .

٧ ـ تزويد الإخوان بالعلم والمعرفة وحفزهم على القراءة والإطلاع .

٨ ـ تعويدهم على محاسبة أنفسهم بأنفسهم .

٩ ـ تعويدهم على الطاعة والانضباط .

١٠ ـ الإسهام فى تكوين جيل من الإخوان القياديين .

د ـ آداب الكتيبة وشروطها :

وتتخلص آداب الكتيبة فيما يلى :

١ ـ استحضار النية وحضور القلب وخشوع الجوارح .

٢ ـ الشعور المستمر بمراقبة الله فى كل الأمور .

٣ ـ دوام التفكر والتدبر لكل دعاء .

٤ ـ الجدية فى ممارسة أعمال الكتيبة .

٥ ـ الانضباط فى كل أعمال الكتيبة .

٦ ـ عدم الاكثار من الطعام والشراب .

٧ ـ ترك المزاح والثرثرة للمحافظة على الجو الروحانى للجماعة .

٨ ـ منع الكيوف وحظرها .

وتتلخص شروط الكتيبة فيما يلى :

١ ـ استيفاء شروط العضوية فى أسرة من أسر الجماعة العاملة

٢ ـ المواظبة على حضور الكتيبة حتى ينتهى برنامجها على المدى الزمنى المتفق عليه .

٣ ـ اجتياز اختيار الدراسات والبحوث بالنجاح .

٤ ـ المواظبة على التعامل مع كشف ورد المحاسبة فيحاسب النفس فى نهاية كل يوم على ماقدم للإسلام .

هـ ـ برنامج الكتيبة :

المقصود بالبرنامج المحتوى الذى يجب أن يشتمل عليه اجتماع الكتيبة ويتلخص فيما يلى :

١ ـ صلاة المغرب فى جماعة ثم تناول الصائمين الافطار معا .

٢ ـ كلمة الافتتاح يلقيها أمير الكتيبة .

٣ ـ تلاوة القرآن الكريم .

٤ ـ تلاوة المأثورات .

٥ ـ قيام جزء من الليل .

٦ ـ التهجد ببعض الركعات قبل الفجر بوقت كاف .

٧ ـ الاستغفار والذكر والدعاء .

٨ ـ درس فى تفسير بعض آيات القرآن الكريم .

٩ ـ درس فى السيرة النبوية .

١٠ ـ كلمة فى تاريخ الدعاة والدعوات .

١١ ـ كلمة فى التربية والتكوين وإعداد الأفراد .

١٢ ـ كلمة ختامية لأمير الكتيبة يليها دعاء ختام المجلس بالدعاء المأثور .

١٣ ـ تقويم الكتيبة الذى يشمل مدى ملاءمة الزمان والمكان للكتيبة ومدى استجابة من بلغوا للحضور ومدى الانضباط فى الحضور والنوم واليقظة وطرح الأسئلة والمشاركة فى الحوار وغير ذلك .

و ـ أمير الكتيبة ومساعدوه :

هو الأخ الأكبر والأقدم فى الجماعة بين إخوانه الذين يحضرون الكتيبة وهو الذى يديرها وقد ينيب واحدا أو أكثر لمساعدته .

وللأمير ومساعديه حقوق وواجبات . أما الحقوق فالسمع والطاعة والاحترام والمعاونة والاستئذان عند الكلام أو الانصراف ، وأما الواجبات فحسن اختيار الأعضاء والمكان والزمان والمساعدين وحسن التعامل وعدم إرهاق الاخوان وقبول النصائح .

الوسيلة الثالثة الرحلة :

تناولها المؤلف من خمس زوايا الأولى مكانتها بين وسائل التربية والثانية أهدافها والثالثة آدابها وشروطها والرابعة برنامجها ومساره والخامسة أميرها ومساعديه .

١ ـ مكانة الرحلة بين وسائل التربية :

تغلب عليها التربية الجماعية وتتيح حيوية الحركة والتريض والصبر على بذل الجهد والتحمل وتكون مرة كل شهر من صلاة الفجر إلى صلاة المغرب ومكانها الملائم الصحراوى أو الريفى والمشاركون

فيها أنواع تشمل الإخوان العاملين ، وعائلات الإخوان ، وأبناء الإخوان وبنات الإخوان ، والدعاة من الإخوان .

٢ ـ أهداف الرحلة : تتلخص فيما يلى

أ) التعرف على الإخوة من حيث الاستعداد البدنى والاستعداد النفسى والخلقى والاستعداد التعاونى والقدرة على الالتزام والامتثال والطاعة .

ب) تقوية الصلات بين الإخوة وطبعها بطابع إسلامى يشمل أدب التعامل وأدب التعاون والطعام والشراب والصبر .

جـ) تعميق الصلات بين الإخوة وعائلاتهم .

د) التعرف على قدرات بعض الإخوة فى مجالات الادارة والجندية والاحساس بأهمية العمل والتغلب على المشكلات .

هـ) غرس القيم كالالتزام والجدية وروح الجهاد والدقة والنظام والحب والإيثار .

و) يتدرب الإخوة على عمل برنامج للرحلة وتقويمها من حيث تحقيقها أهدافها وملاءمتها للزمان والمكان وملاءمة برنامجها وما فيها من سلبيات وإيجابيات .

ز) تدريب الإخوة على الأعمال القيادية مثل جمع الإخوة فى مكان أو زمان وتوصيل المعلومات والإشراف على المشتركين فى عمل واختيار الأمكنة .

ح) يتدرب الإخوة على الادارة المالية للرحلة

ط) تدريب الأخوة على أعمال الإسعافات الأولية .

ى ـ تدريب الأخوة على الإشراف على معدات الرحلة .

٣ ـ آداب الرحلة وشروطها : وتتلخص الآداب فيما يلى :

أ) استحضار نية العبادة لله فى هذا العمل .
ب) عقد النية على التقرب إلى الله بالرحلة .
جـ) مراقبة الله سبحانه والخشوع له .
د) التقيد الدقيق بموعد الرحلة ومكانها .
هـ) الاستجابة السريعة لما يطلب من العضو .
و) الامتثال والطاعة لما يطلب من العضو .
ز) الاجتهاد والمثابرة والجدية فى التعامل .
ح) الإسراع فى مساعدة الآخرين .
ط) عدم إحضار أطعمة فاخرة وعدم الإسراف فى الطعام والشراب .
ى) اختيار فترات من الرحلة للتأمل والتفكر فيما يحيط .
ك) إتخاذ الوقار شعاراً للرحلة .
ل) الإلتزام بالحدود الشرعية فى كل أمور الرحلة .
م) كتمان أمر الرحلة من حيث الزمان والمكان والمشتركين والسبب فى القيام بها

وتتلخص الشروط فيما يلى :

أ) أن تحقق كل رحلة أهدافها .
ب) أن يكون الإخوة فى شعبة معينه ويلى ذلك شعب متعددة .
جـ) ألا يكون عدد المشتركين قليلا بل

يتراوح بين عشرين وخمسين .
د) أن تعد رحلة كل شهر .
هـ) أن يكون المشترك فى الرحلة أهلا لهذا العمل القيادى .
و) أن توجه الدعوة للرحلة لمن يكون على مستوى البرنامج والاشتراك وتحقيق الأهداف .
ز) لايجوز الخلط فى الرحلة الواحدة بين أنواع من المدعويين .
ح) تختلف المعدات المطلوبة من العضو بإختلاف نوع الرحلة (أطفال ــ كبار ــ عائلات) .

٤ ــ برنامج الرحلة ومساره :

أولا : البرنامج ويشمل :

أ) كلمة الرحلة يلقيها أميرها .
ب) صلاة الضحى وقراءة قدر من القرآن .
جـ) التنفيذ العملى للبرنامج ويشمل ترويض الجسم ، وبذل الجهد البدنى ، والصبر على الجوع والعطش ، والاستماع إلى حديث ، والتسلية والمسامرة ، وأداء الفرائض ، وعقد المسابقات الرياضية ، وتدارس فترة من تاريخ الجماعة .
د) جلسة لتقويم الرحلة يشترك فيها جميع الأعضاء .
هـ) كلمة الختام يلقيها أمير الرحلة .
و) إعداد التقرير عن الرحلة ومدى الايجابيات والسلبيات فيها .

ثانيا : مسار البرنامج ويتضمن :

أ) تحديد مكان التجمع والانطلاق بوسيلة المواصلات المتفق عليها .
ب) الوصول إلى المكان وتناول طعام الافطار .
جـ) صلاة الضحى .
د) التريض والتمرينات وبذل الجهد لمدة ساعتين .
هـ) صلاة الظهر .
و) كلمة حول موضوع ما وتدارس فترة من تاريخ الجماعة للاعتبار .
ز) بعد قيلولة لمدة نصف ساعة جلسة سمر وترفيه ومسابقات .
ح) صلاة العصر يعقبها تدارس لبعض معوقات العمل الإسلامى .
ط) عوذة للتريض والجرى .
ى) جلسة للتقييم تنتهى بصلاة المغرب تليها كلمة ختامية .

أمير الرحلة ومساعدوه :

كما أن للأسرة نقيبا ، وللكتيبة أميراً فإن للرحلة أميرا أيضا . وقد بيّن المؤلف الصفات التى يجب أن تتوفر فى أمير الرحلة كالأسبقية فى خدمة الجماعة وحسن السمعة والقدرة على التنظيم والصبر والأناة والكشف عن المواهب والقيادة وإعداد البرامج والقدرة على معاونيه مثل المسئول المالى والمسئول الإدارى والمسئول الرياضى والمسئول الثقافى .

الوسيلة الرابعة : المخيم والمعسكر

أولا : مكانته بين وسائل التربية

الإخوانية : أورد المؤلف إشارة تاريخية إلى نشأة المعسكرات عند الإخوان وتطورها وأشهرها إلى أن حدث الصراع بين الجماعة وجمال عبد الناصر فتوقف نشاط هذه المعسكرات .

ثانيا : أهداف المعسكر :

لخصها المؤلف فى أصول ثلاثة هى التجميع والتربية والتدريب وذلك على النحو الآتى :

أ ـ التجميع : فى المعسكر يتم على أربع مستويات : مستوى عام ومستوى إخوانى خاص ومستوى إخوانى قيادى ومستوى إخوانى قطرى .

ب ـ التربية : وتهدف إلى صبغ حياة الفرد بالصبغة الإسلامية ، وتعويده ممارسة الحياة العسكرية الخشنة ، وتبصير الأفراد والقيادات بواجباتهم التربوية ، وتعويد الفرد المشاركة فى المعسكر على أساسيات العمل الإسلامى وتدريس تاريخ الحركات الإسلامية ، وتعريف المشاركين بقيادات الجماعة وأهل الفكر والعلم ، وعقد الدراسات المكثفة التى تتناول القضايا الهامة فى العمل الإسلامى .

جـ ـ التدريب : ويهدف إلى ممارسة الجندية فى المعسكر ، والتعامل مع القيادات المختلفة فيه ، وتحمل بعض المسئوليات فى المعسكر وإعداده والتدريب على أعمال الحراسة والأمن والتدريب على التكتم والسرية .

ثالثا : شروط المعسكر وآدابه

أ ـ الآداب وتتلخص فى عدة أمور منها إستحضار نية المرابطة فى سبيل الله وتوثيق التعارف وصلة الفرد بالقيادة والالتزام الدقيق بنظام المعسكر والاهتمام بتطبيق السلوكيات الإسلامية والترحيب بكل جهد بدنى يطلب من المشترك وتسجيل كل مايدرس فى المعسكر والتفرغ التام للمعسكر طوال مدة إنعقاده .

ب ـ الشروط وتتلخص فى وجود قيادى مسئول يعرف أهداف المعسكر جيدا وأن تكون القيادة جماعية . وعلى كل فرد أن يحضر معداته وأدواته وأن يتفرغ لنشاط المعسكر ويشارك فى كل عمل وأن يفكر فى أحسن الوسائل لتحسين العمل فى المعسكر .

رابعا : برنامج المعسكر :

أ) الانضباط التام .
ب) تحقيق أهداف المعسكر الثلاثة وهى التجميع والتربية والتدريب .
جـ) تحقيق الهدف الخاص من المعسكر رياضيا كان أو جهاديا أو علميا أو تدريبيا .
د) توفر الروح الإخوانية فى التعامل والتعايش .
هـ) إشتمال البرنامج على تربية رياضية وتدريبات عسكرية وتربية روحية وحياة جهادية وتربية ثقافية ومسابقات وتوثيق التعارف .

خامسا : مدير المعسكر ومعاونوه

لخص المؤلف الصفات التى يجب أن تتوفر فى مدير المعسكر ومن يعاونوه وبين مسئوليات كل معاون سواء أكانت إدارية أو رياضية أم عسكرية أو صحية أو ثقافية أو روحية .

الوسيلة الخامسة :الدورة

سميت كذلك لأنها عمل دورى أى له دور فى كل فترة معينة .

لخص المؤلف خصائص الدورة وأهدافها وبرنامجها ومسارها ومنظمها ومساعديه .

أهم الخصائص : إنها دراسة مكثفة حول موضوع معين وإن القائمين بها على مستوى رفيع من التخصص والخبرة .

أهم الأهداف : إعداد الفرد المسلم الملتزم عمليا وعلميا وإعداد القادة وتكوين الوعى الثقافى والإدراك العميق للمذاهب والنظريات والتيارات المعادية للإسلام .

البرنامج : يختلف من دورة إلى أخرى ، ولكن الأهداف العامة لكل دورة تتلخص فى تحديد الإطار الزمنى للدورة (أسبوع على الأكثر) وتحديد مستوى الأفراد الذين يدعون وتحديد مكان الدورة وما يلزمها من أدوات ومعدات .

منظم الدورة : لخص المؤلف الصفات التى يجب أن تتوافر فيه وفيمن يعاونونه كما بيّن أنواع المعاونين فى مجال الثقافة والمجلات الدينية وإعداد الطعام والشراب وأماكن النوم والراحة وغير ذلك .

الوسيلة السادسة : الندوة

ومعناها أن الجماعة يلتقون فى ناد أو نحوه للبحث والتشاور فى أمر معين أسوة بدار الندوة فى مكة وقد عرفت جماعة الإخوان الندوات ومارستها سنوات طويلة وكانت تستضيف فيها علماء ومفكرين وسياسيين ليسوا من الجماعة وكان الوقت المختار لها بعد صلاة العشاء مباشرة أو صلاة المغرب .

وأورد المؤلف أمثلة عديدة للقضايا والمشكلات التى طرحت فى هذه الندوات منها قضايا دينية كالدين والسياسة وتطبيق الشريعة الإسلامية ودعوى انتشار الإسلام بالسيف ومنها قضايا اجتماعية مثل قضية تعليم المرآة والحجاب والسفور ودور اللهو والمخدرات والتحلل الأخلاق ومنها قضايا سياسية مثل الصهيونية والصليبية وفلسطين والأقليات المسلمة والاستعمار والشورى ومنها قضايا اقتصادية مثل المصارف والربويات والعمل والإنتاج وتوزيع الثروة والمذاهب الاقتصادية ومنها قضايا فكرية مذهبية مثل البهائية والقاديانية والاسماعيلية والباطنية والماسونية ومنها قضايا ثقافية مثل المسارح والسينما والإذاعة والصحف والتعليم والمساجد والأزهر ورجاله ومنها قضايا أخلاقية مثل أزمة الأخلاق المعاصرة والأخلاق فى الإسلام وأثر الأخلاق فى بناء الأمم . . .

أهداف الندوة

أوضحها المؤلف فيما يلى :

١ ـ تكوين وعى ثقافى مستنير .

٢ ـ تيسير التعرف على أساليب مناسبة لعلاج مشكلة من المشكلات .

٣ ـ تعرف الحاضرين على طائفة من العلماء والمتخصصين فى مجالات متعددة .

٤ ـ تيسير التقاء عدد كبير من السامعين والمشاهدين فى مكان بعينه .

٥ ـ جذب الناس إلى الشعبة وإلى العمل من أجل الإسلام .

٦ ـ تكوين رأى عام موحد وفكر مشترك حول القضايا المطروحة .

٧ ـ تعريف الحاضرين بواقع العالم الإسلامى سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا .

٨ ـ تعريف الحاضرين بمقدرات العالم الإسلامى الاقتصادية من محاصيل ومعادن ونفط إلخ .

برنامج الندوة :

أوضح المؤلف أنه يخضع عند إعداده لاعتبارات عديدة أهمها .

١ ـ اختيار المكان وإعداده وتوفير احتياجاته .

٢ ـ اختيار الزمان المناسب لظروف المشتركين .

٣ ـ اختيار المشاركين بعلمهم وخبرتهم .

٤ ـ اختيار جمهور الندوة .

٥ ـ اختيار موضوع الندوة .

كذلك أوضح المؤلف العناصر التى يجب أن تستوفى فى البرنامج وهى :

١ ـ الدقة فى اختيار الموضوع .

٢ ـ التعمق فى دراسة الموضوع .

٣ ـ إتاحة الفرصة للمشتركين للحوار .

٤ ـ الانضباط فى بداية الندوة ونهايتها .

٥ ـ تعليق مدير الندوة عن كل متحدث من العلماء دون مجاملة أو ثناء مباشر .

٦ ـ تلخيص مجمل الآراء التى عرضت .

٧ ـ تسجيل مايدور فى الندوة .

مدير الندوة ومعاونوه :

أورد المؤلف الخصائص التى يجب أن يتميز بها مدير الندوة من حيث المكانة العلمية والقدرة على إختيار عناصر الموضوع والتحاور مع العلماء والتعليق الجيد والقدرة البيانية والادارية وإحتواء المشكلات والاشراف الدقيق على تسجيل مايدور فى الندوة وعقد علاقة خاصة بالمشتركين فيها .

كذلك أورد المؤلف الشروط التى يجب أن تتوفر فى معاونى المدير من حيث الثقافة العميقة والتحلّى بالخلق الحسن وسرعة الحركة والاستجابة وغير ذلك .

وبيّن المؤلف أنواع المعاونين فى ثلاثة واحد للإشراف على مرفق المكان وثان لإعداد للحاضرين وثالث لتولى جميع الأسئلة وتبويبها وتسليمها للمدير عقب كل متحدث .

كذلك أوضح المؤلف واجبات مدير الندوة قبل عقدها وبعده .

الوسيلة السابعة : المؤتمر

مكان المشاورة ويضم عددا كبيرا من المشتركين ويعقد فى فترات دورية .

وقد أوضح المؤلف مايميز المؤتمر عن سائر وسائل التربية عند الإخوان كما عرض تاريخ المؤتمرات فى الجماعة على النحو الآتى :

أ) مؤتمرات إقليمية وخاصة مثل مؤتمر المنصورة وأسيوط وفلسطين

ب) مؤتمر البرلمانات العالمية بسراى لطف الله بالقاهرة الذى حضره عدد من زعماء العالم العربى وأصدر عدة قرارات للعمل على إنقاذ فلسطين .

جـ) المؤتمرات العامة للجماعة مثل مجلس الشورى العام وقراراته الخاصة بتكوين مكتب الإرشاد الأول للجماعة والمؤتمر العام الثانى والثالث والرابع والخامس والسادس .

أهداف المؤتمر :

عرض المؤلف تلك الأهداف فيما يلى :

١ ـ جمع أكبر عدد من الباحثين والخبراء وأهل الاختصاص فى موضوع بعينه لمناقشته.

٢ ـ تدريب الباحثين على إعداد بحوثهم قبل إنعقاد المؤتمر .

٣ ـ تدريب المشاركين على إعداد آرائهم مسبقا للمشاركة وإثراء المناقشة

٤ ـ الدقة والعناية فى إختيار الموضوع

٥ ـ محاولة تغطية احتياجات العمل الإسلامى من الموضوعات الهامة

٦ ـ تأصيل روح البحث العلمى .

٧ ـ تأصيل مبدأ حرية الرأى .

٨ ـ التدريب على العمل الجماعى .

٩ ـ العمل على التعارف بين العلماء والخبراء .

١٠ ـ تأكيد ضرورة الأخذ بمبدأ الاستمرار فى تطوير العمل الإسلامى .

برنامج المؤتمر :

أوضح المؤلف الاعتبارات التى تراعى فى برنامج المؤتمر فيما يلى :

١ ـ الدقة فى اختيار الموضوع .

٢ ـ التدقيق فى اختيار المشاركين فى المؤتمر ببحوثهم وآرائهم .

٣ ـ التدقيق فى اختيار رؤساء اللجان الفرعية .

٤ ـ حسن اختيار المكان .

٥ ـ تقسيم الموضوع إلى لجان لكل لجنة رئيس ومقرر .

مدير المؤتمر ومعاونوه

بين المؤلف أبرز مهام مدير المؤتمر كاختيار رؤساء اللجان ومقرريها ومعاونيها وافتتاح المؤتمر ومتابعته وإختتامه وتقويمه .

كما بين المؤلف أعداد المعاونين الذين يشكلون الأمانة العامة للمؤتمر والأعمال التى تناط بكل مهم

تقيم الكتاب

الكتاب دراسة تحليلية قيمة لوسائل التربية عند جماعة الإخوان المسلمين وهو إضافة طيبة إلى الدراسات والبحوث التى أجريت فى مجال هذه الجماعة وفى مجال الحركات الإسلامية بوجه عام ، ولى عليه بعض الملاحظات أثبتها فيما يلى :

أولا : حبذا لو أن المؤلف بدأ هذه الدراسة بفصل تمهيدى عن نشأة الجماعة وفكرتها وأهدافها والظروف والعوامل التى كانت وراء تلك النشأة التى بدأت فى ذى القعدة عام ١٣٤٧ هـ أى منذ أكثر من ستين عاما فى مدينة الإسماعيلية ثم تطورت بانتقالها إلى القاهرة عام ١٣٥٠ هـ ثم تشعب نشاطها وملأ الساحة المصرية ثم الساحة العربية فالإسلامية فالعالمية على حد قول المؤلف فى التمهيد للكتاب ، ولاشك أن هذا الفصل كان يمكن أن يلقى الأضواء على أفكار الجماعة وفلسفتها وأثر التطورات التى مرت بها على تلك الأفكار والفلسفة والوسائل المتخذة فى الجهاد وفى التربية .

ثانيا : كان الترتيب المنطقى لمحتوى الباب الأول يقتضى أن يبدأ المؤلف بإلقاء الضوء على التربية الإسلامية بعامة وأهدافها ووسائلها ثم ينتقل إلى مفهوم التربية عند الإخوان وأهداف التربية عندهم ليبين موقفهم من التربية الإسلامية بعامة ومدى إتفاقهم أو اختلافهم من تلك التربية وتطبيقهم لأهدافها ووسائلهم لتحقيق تلك الأهداف ، وليبين مدى تطرفهم أو اعتدالهم فى ذلك كله وهو الأمر الذى أدى إلى كثير من الجدل والخلاف والتساؤل عن ماهية هذه الجماعة وأسباب تكوينها وأهدافها ووسائلها .

ثالثا : يتميز الكتاب بعدة أمور نجملها فيما يلى :

أ) إنه سجل واف ومرجع مفيد لمن يود إجراء بحث أو دراسة لهذه الجماعة الإسلامية ذات الرصيد الهائل فى تاريخ الإسلام والمسلمين فى العصر الحديث .

ب) إنه بحث يتسم بدقة التوثيق والرجوع إلى رسائل الجماعة وأوراقها ووثائقها وما كتب عنها سواء من جانب المؤيدين والمعارضين .

جـ) إنه يبين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى استندت إليها الجماعة فى بناء فلسفتها ورسم سياستها التربوية ووسائلها لتحقيق أهداف تلك السياسة .

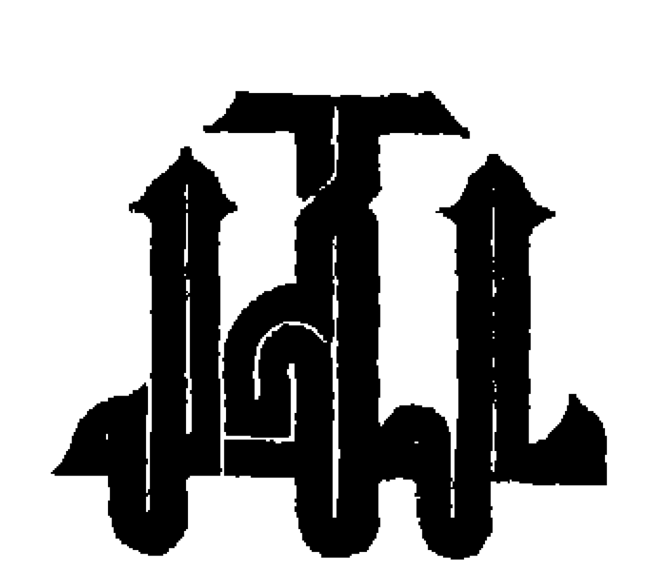
د) إنه غاص فى أعماق فلسفة الجماعة ونظامها ومكوناتها وهيئاتها بصورة فريدة توقف القراء على كثير من المعلومات عن تلك الجماعة وقد تصحح الكثير منها ، وحبذا لو أن المؤلف تعرض بشىء من التفصيل لجانب من جوانب الجماعة وهو إتخاذ السرية والتكتم شعارا لها وحرصها الشديد على ذلك مما آثار حولها بعض الشكوك وجعل بعض الناس يعتبرونها من الجماعات السرية التى تهدف إلى تحقيق أغراض معينة أو إحداث انقلابات فى المجتمع .

هـ) إنه أوضح الكثير من عمل الجماعة فى مجال التربية الإسلامية والإصلاح الدينى ولكنه أغفل تماما انغماسها فى العمل السياسى الذى عرضها لكثير من الاضطهاد والسجن والمحاربة فى الرزق والمحاكات والتصفيات الجسدية وعرضها لكثير من الشكوك فى أهدافها ، ولم يشر إلى التطور الذى أدى إلى خوض الجماعة غمار الانتخابات الخاصة بعضوية مجلس الشعب وحصولها على عدد من الكراسى فيه .

و) إنه إهتم إهتماما واضحا بإبراز ناحية مميزة لجماعة الإخوان وهى حرصها على الجمع بين النظرية والتطبيق الذى يتجلى فيما أقامته من مؤسسات ومدارس ودور تمارس فيها العبادات وتعقد فيها الندوات والمؤتمرات ويدرب فيها الأفراد على إتباع تعاليم الإسلام والتمسك بقيمه وآدابه .

ز) إنه أبرز إهتمام الإخوان بتكوين المسلم القوى جسميا الذى لاَيَنْسَ نصيبه من الدنيا فى حدود الشريعة والتعاليم الإسلامية .

د) إنه أبرز ماتميزت به الجماعة من دقة التنظيم والإدارة ومن تعدد الهيئات والتشكيلات وضبط العمل فيها وتحديد مسئوليات القائمين على العمل بها وبالله التوفيق .





البيروني ومناهج البحث* في الدراسات الطبيعية والرياضية

د. بركات محمد مراد

عرض: د. محمد علي محمد الجندي**

تجيء هذه الدراسة شاهداً على اهتمام الباحث المسلم بإبراز جوانب الأصالة والإبداع في التراث العلمي الإسلامي الذي طالما ظل حبيسا بين طيات المتون الأصيلة التي أبدعها علماء الإسلام في مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية المختلفة.

والعالم المسلم أبو الريحان البيروني ٣٦٢ هـ هو أحد هذه النماذج الرائعة المعبرة عن أصالة العالم المسلم، ومدى ما حققه من إنجازات في مجال الدراسات الطبيعية والفلكية والجغرافية جعلت من أعماله موسوعة علمية شاملة.

* * *

استطاع الباحث باقتدار أن يلم بجوانب هذا الموضوع الصعب المتعدد الجوانب والذي يحتاج إلى المزيد من الدراسات الجادة والمتنوعة. لذلك فقد قصر الباحث نفسه على دراسة الجوانب المتعلقة بمنهج البيروني في دراساته الطبيعية والرياضية.

١ ـ ففي مجال منهج البحث عند البيروني في العلوم الطبيعية يقدم الباحث تصوراً كاملاً للمنهج التجريبي عند المسلمين، ثم يطبق جوانب هذا المنهج على دراسات البيروني الطبيعية، ليوضح مدى استيعابه وتمثله لتلك الجوانب في معالجاته لشتى فروع الطبيعيات والكونيات.

ثم يتعرض الباحث بعد ذلك لتحليل أبحاث البيروني الفلكية، وخاصة نقده

(*) أطروحة حصل بها الباحث على درجة الدكتوراة من كلية دار العلوم جامعة القاهرة عام ١٩٨٤ م.

(**) مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الدراسات العربية جامعة المنيا

للتنجيم وإسهامه فى قيام علم الفلك الصحيح وقياساته وأرصاده التجريبيه الدقيقة ، وتوصله إلى إثبات كروية الأرض ودورانها حول محورها ومعرفته لقانون الجاذبية العام وشرحه الهندسى لسير الكواكب والنجوم واكتشافة لحركة أوج الشمس وتعيينه للأزمان فلكيا وتحديده للكسوف والخسوف. إضافة إلى ماسبق يقوم الباحث بعرض جهود البيرونى المتميزة فى مجال علم رسم الخرائط Cartography

وتحديده لخطوط الطول والعرض بدقة بالغة ثم تطرق البحث بعد ذلك إلى معالجة بحوث البيرونى فى علم المساحة وقياس الأرض ، ثم أبحاثه الجيولوجية التى توصل منها إلى الكثير من نظريات العلم الحديثة ، خاصة علم الطبقات Stratigraply وعلم الحفريات Pale ontology والجيولوجيا التاريخية Historical Geology .

ثم يعالج الباحث بعد ذلك جملة مساهمات بارزة للبيرونى فى مجالات العلوم البيولوجيـــة ، وعلـــوم الصيدلـــة Pharmacology لاستعـراضه لمئـات العقاقير الطبيه المستخرجة من أصولها النباتية والحيوانية والمعدنية .

واسهاماته فى مجال بحوث المعادن كالماس والذهب والزئبق ، وتحديد الكثافه النوعية ومعامل الانكسار والوزن النوعى وغير ذلك من الخصائص التى مازالت تستخدم للكشف عن طبيعة المعادن فى العصر الحديث .

ثم براعته الفذة فى دراسة قانون تمدد المعادن وانكماشها ، ومعرفته لقوانين الضوء والانكسار ، هذا فضلاً عن بحوثه فى مجال ميكانيكا الموانع (الايدروستاتيكا) Hydrostatico ، واستخدام قوانينها فى رفع المياه بطرق صناعية لأعلى المنارات والقلاع .

٢ ـ أما فى مجال العلوم الرياضية ، فيعرض الباحث بنظرة فاحصة المنهج البيرونى العلمى فى هذا المجال الهام من مجالات العلم الذى برع فيه البيرونى حيث يبدأ الباحث هذا القسم من البحث بعرض منهج البيرونى فى التحليل الرياضى وأصالة أبحاثه الرياضية فى مجال نظرية العدد ، وعلم الهندسة وخاصة مايتعلق منها بتطبيقه للجبر على الهندسة الذى ساعد على التوصل الى فرع الهندسة التحليلية وحساب التفاضل والتكامل Calcules . وكيف حقق سبقاً على ديكارت فى العصر الحديث .

واستكمالا لهذا الجانب العلمى الدقيق من بحوث البيرونى الرياضية ، يتطرق الباحث الى إبراز بحوث البيرونى فى مجال قياسات الدائرة من تحديد النسبة التقريبية للدائرة ، وتحديده لقيمة نصف قطر الدائرة ، ووضع النسب المثلثية بطريقة علمية تضارع ماتوصل إليه علماء الرياضيات الحديثة ، وخاصة مايتعلق منها بقياساته الشهيرة فى تحديد محيط الأرض .

وأخيراً فإن البحث يكشف لنا عن قدرة الباحث المتميزة فى معالجة أمور

رياضية وطبيعية وفلكية ، ودمجها فى وشيجة واحدة عبرت بصدق عن شخصية هذا العالم المسلم الفذ ، ومدى إسهامه العميق فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضية .

إلا اننا نقف عند بعض الملاحظات المنهجية والشكلية ـ التى أرى أن يأخذ بها الباحث قبل طبع هذا البحث ، منها :

١ ـ فى ص ٤ أورد الباحث الآية الكريمة « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » موجها الخطاب منها الى المسلمين ، وواقع الحال أن هذه الآية موجهه للكفار وليست للمسلمين .

كذلك فإن هناك عددا كبيرا من الآيات القرآنية يجب مراجعته ومراجعة أرقامها على المصحف . فقد اكتشفت أخطاء فى أرقام الآيات بالصفحات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٣٣

٢ ـ لاحظت فى الجانب المتعلق بإنجازات « ابن سينا » العلميه ص ٧١ أن الباحث لم يرجع إلى مؤلف واحد من مصادره الأصلية عنده وهذا عيب منهجى له وزنه كان يجب ألا ينزلق إليه الباحث . كما انه فى ص ٨٠ لم يورد بيانات المصدر رقم (١) بالهامش كاملة .

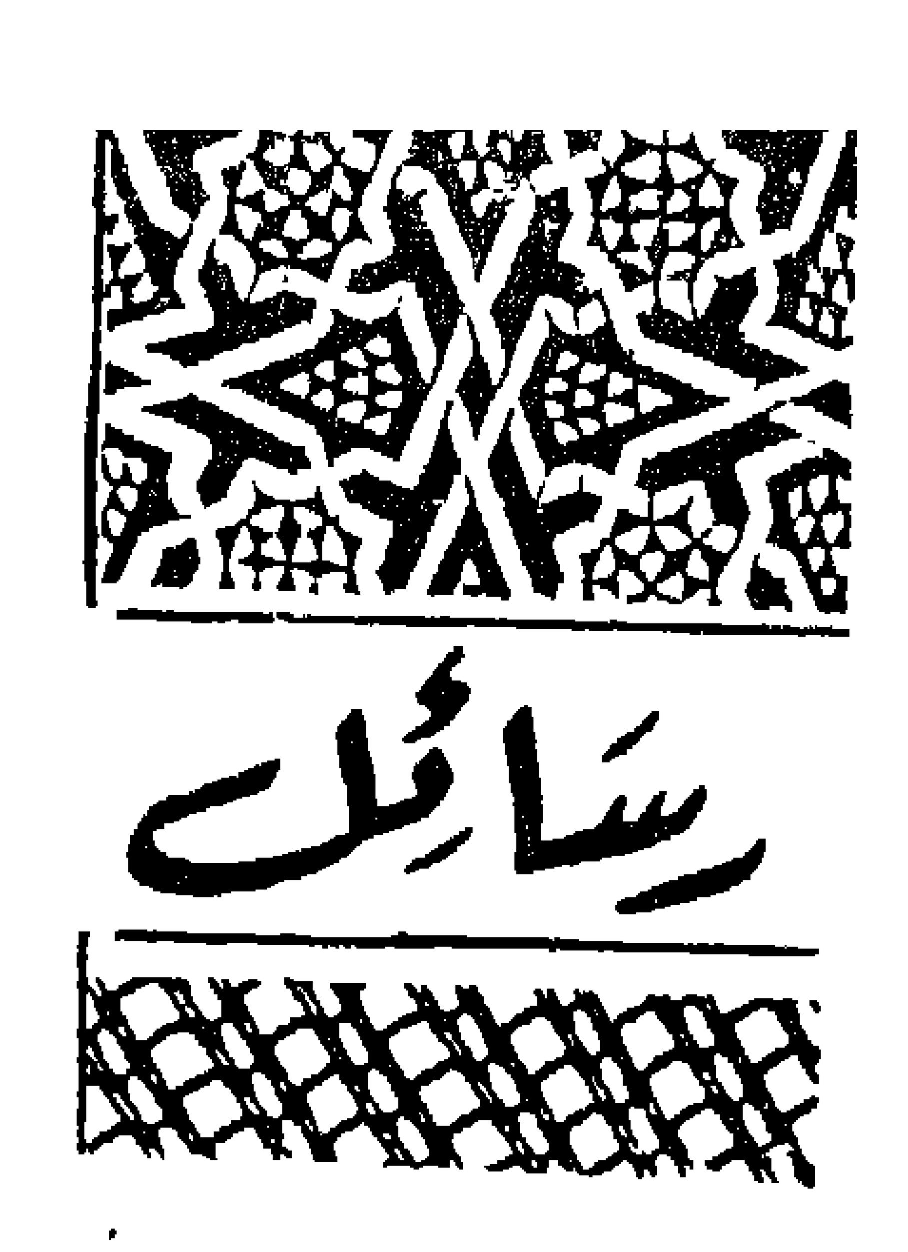
٣ ـ عدم قيام الباحث بالرجوع إلى التفاسير الأصلية كابن كثير وغيره . ص ١٣٣ ، ورجوعه فى معظم الأحيان إلى مراجع ليست أصيلة ، مثل ايراده لنص من كتاب طاش كبرى زادة « مفتاح السعادة » منقولا من كتاب د . على عبد الله الرفاع « أثر علماء والمسلمين فى تطوير علم الفلك » .

٤ ـ لم يورد الباحث أية آية قرآنية تدلك على دراسات الفلك والنجوم عند المسلمين والدراسة فى جوهرها إسلامية ، تقتضى التدليل بآيات الكتاب الكريم .

٥ ـ يظهر فى ثنايا البحث بعض التراكيب اللغوية الخاطئة ، كما فى صفحات ١٦٦ ـ ١٩٥ ـ ٣٠٨ ، إلى جانب عدد كبير من الأخطاء المطبعية .

٦ ـ توسع الباحث فى استخدام المسائل الرياضية المتعلقة ببحوث البيرونى فى مجالات العلوم الفلكية (حساب المثلثات) من صفحة ٢٩٥ إلى صفحة ٣٣٩ . ويتضح منها التخصيص الدقيق والتحليل المعقد الذى إستمده من كتابات الرياضيين المتخصصين ، الأمر الذى يجعل من تداول البحث أمراً شاقاً لغير المتخصصين .

وأخيراً ... فإن هذا البحث يعتبر إضافة علمية جادة فى مجال التعريف بعلوم المسلمين التى بلغت من الدقة والكمال مبلغاً كبيراً يجعلها جديرة بالإعجاب والتقدير . ويسد به ثغرة فى المكتبة العربية والإسلامية .



الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم

تأليف أ . دولت عبد الرحيم ابراه

عرض أ . د . أحمد فؤاد باشا

هذه الرسالة الجامعية تقدمت بها الطالبة/ دولت عبد الرحيم إبراهيم للحصول على درجة الماجستير من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى ، واشترك فى مناقشتها الأستاذ الدكتور جورج شحاته قنواتى والأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا ، وقد أجيزت الرسالة بتقدير ممتاز (١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م) .

يدلنا استقراء تاريخ العلم على أنه وثيق الارتباط فى تقدمه وتعثره بتاريخ حضارات الإنسان عبر آلاف السنين ، فالحضارة اليونانية لم تكن لتنهض من فراغ أو بمعزل عن الحضارات السابقة عليها ، كما أن تراثها قد مهد بلا شك للدور الذى قامت به الحضارة الإسلامية فى دفع مسيرة الحضارة الإنسانية والانتقال بها إلى عصر النهضة الأوربية الحديثة ، التى مهدت بدورها لحضارة العلم والتقنية المعاصرة . وتاريخ العلوم كتاريخ الحضارة البشرية ، يمر فى دورات متلاحقة تعتمد كل منها على سابقتها ، وتساهم فى صنعه الأمم على اختلاف أجناسها ليصبح فى النهاية تراثا مشتركا للإنسانية كلها .

لقد قامت الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى من الناحية المادية على ماوصل إليها من إنجازات الحضارات القديمة ، واعتمدت على ثروات الطبيعة التى امتلأت بها رقعتها الممتدة من الشرق إلى الغرب فى موقع من الأرض يتوسط حضارات الهند والصين والفرس شرقا وحضارات روما واليونان ومصر غربا وجنوبا ، لكن هذه الموارد الطبيعية والثقافية الكثيرة لم تكن لتقيم حضارة زاهرة فى ذلك الزمان لولا تعاليم الإسلام الحنيف التى إمتدت لتشمل شعوبا كثيرة دخلت الإسلام واعتنقته ، كما شملت طوائف عدة من غير المسلمين بقوا على أديانهم

ومذاهبهم ، ونعموا بعدل الإسلام وسماحته ، وتفاعلوا مع العنصر العربى الأصيل الذى قامت عليه الفتوحات الإسلامية فى بادىء الأمر ولقد ظلت اللغة العربية منتشرة بفضل الإسلام إلى اليوم بين الطوائف أو الشعوب التى لا تنتمى أصلا إلى السلالات العربية أو تلك التى لا زالت منتمية إلى الإسلام .

ورغم وضوح هذه الحقائق وسلامتها تاريخيا ومنطقيا ، إلا أن بعض مؤرخى العلم والحضارة يصرون على تأريخ العلوم بالعصر الإغريقى وعصر النهضة الأوربية فقط ، متناسين حق الحضارات القديمة الرائدة وعصر النهضة الإسلامية الزاهرة ، وذلك إما لجهلهم بها أو لاستخفافهم بأهلها ، وإما لمآرب أخرى لم تعد خافية على أحد . ومهما تكن دوافع هؤلاء المؤرخين غير المنصفين لحقائق التاريخ ، فإن اللوم يجب أن يوجّه أولا لأصحاب التراث أنفسهم من العرب والمسلمين الذين تذرعوا بحجة أن التراث القديم لا يعنينا ولم يعد يفيدنا فى شىء ، وأن مافيه من آراء ونظريات علمية يعتبر الآن بدائيا ساذجا لايلائم الحياة المعاصرة .. وكان لهذه الدعاوى أكبر الأثر فى صرف الإهتمام من جانبنا عن متابعة مسيرة التطور العلمى الحديث ، واستئثار أهل الغرب بصياغة تاريخ العلوم كما يحلو لهم ، فرفعوا من شأن بعض الحضارات وحطوا من شأن البعض الآخر ، ولجأوا إلى الغش فى المجالات الفكرية والقرصنة فى المجالات العلمية عامدين إلى تضليل الأجيال المتعاقبة بما يدسونه فى كتبهم ومؤلفاتهم كأنه حقائق علمية وتاريخية لا تقبل الشك .

ويشهد الاستقراء الواعى لحركة التاريخ بأن الأمم التى تشرع فى النهوض من كبوتها تبدأ أولا بإحياء تراثها وتراث الحضارات المتصلة بها .. هكذا فعل العرب فى عصر النهضة الإسلامية ، وهكذا فعل الغربيون فى عصر النهضة الأوربية ، حتى فى عصرنا الحاضر تحرص جامعات الدول المتقدمة على تدريس تاريخ العلم وفلسفته ، وتضم العديد من المستشرقين الذين يواصلون البحث فى تراث الأقدمين ، ويولون أهمية خاصة للتراث العلمى للحضارة الإسلامية ، ولولا جهود المنصفين من هؤلاء المستشرقين والمؤرخين لما عرفنا شيئا عن إسهام أسلافنا فى تقدم العلوم الأساسية من كيمياء وفيزياء ونبات وحيوان ورياضيات وفلك ، وتطبيقاتها فى الهندسة والطب والصيدلة والزراعة والتعدين وغيرها ، خصوصا وأن هذه العلوم لم تلق من الباحثين نفس العناية والإهتمام اللذين حظيت بهما باقى العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم النقلية ، وإذا كان ماوصل إلينا من هذا التراث ــ على قلّته ــ يؤكد سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى إرساء أصول مناهج البحث العلمى السليم ، ويسجل فضل هؤلاء العلماء إثراء المعرفة العلمية ودفع عجلتها قُدماً نحو التقدم والازدهار ، فإن أغلب هذا التراث لا يزال بكْراً فى إنتظار من يتناوله بالدراسة

العلمية المفصلة ، بأسلوب العصر ولغته ومصطلحاته ، وفق منهج تحليلي مقارن ، لكي يلقى مزيدا من الضوء على خصائص العلم ومنهجه فى مرحلة من أهم مراحل التاريخ الإنسانى .

ويزيد من أهمية الدراسات التراثية عموماً أنها تعتبر مقدمة ضرورية لإسلامية المعرفة التى تواكب مشروع الصحوة الإسلامية المعاصرة ، وتعتبر إحدى مقوماتها الأساسية . وعلى المستوى العلمى والتقنى والفلسفى ، فإن هذه الدراسات تأتى لتصحح تاريخ المعرفة بكشف النقاب عن الأراء والنظريات العلمية الإسلامية التى تدين لها حضارة الإنسان المعاصرة ، وأيضا تأتى لكى تسهم فى تقديم تصور عام عن أهم الخصائص المميزة لنظرية إسلامية للمعرفة يقوم عليها نموذج معاصر للحياة وللتنمية والتقدم فى إطار الفكر الإسلامى وطبقا لمبادىء الإسلام .

فى ضوء كل هذه المعانى يمكن أن نقدر قيمة موضوع الرسالة الجامعية التى نحن بصددها عندما تتناول بالدراسة والتحليل أبعاد الإتجاه العلمى والفلسفى عند الحسن إبن الهيثم باعتباره واحداً من أبرز علماء العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادى عشر الميلاديين) .

تتضمن الرسالة مقدمة وثمانية فصول وخاتمة ، وتستند إلى ٢٧٥ مرجعا عربيا بالإضافة إلى ٧٠ مرجعا أجنبيا ، وتقع فى ٤٢٤ صفحة .

توضح المقدمة أهم الدراسات السابقة التى تناولت ابن الهيثم وتشير إلى المحاولات الفردية منها موضحة أن أهم أسباب اختيار موضوع الدراسة هى أهمية الآراء العلمية والفلسفية التى قال بها الحسن بن الهيثم وكان لها أثر كبير على الفكر الغربى فى القرون الوسطى إلى القرن السابع عشر ، باعتباره عالما طبيعيا ورائدا موسوعيا فى مجال فلسفة العلم ومناهج البحث العلمى ونظرية المعرفة العلمية .

وقد اهتم الفصل الأول والثانى بعرض سريع لحياة ابن الهيثم وأثر ثقافة عصره على فكره وموقفه من معاصريه وبيان مؤلفاته العلمية والفلسفية ، مع التركيز على كتابه « المناظر » الذى اعتمدته جامعات أوربا مرجعاً أساسيا لعدة قرون وأثنى المؤرخون على دوره فى تطوير نظرية الضوء والأجهزة البصرية بصورة خاصة ، وتطوير علمى الفلك والفيزياء بصورة عامة ، كما أكدوا على تأثيره البالغ فى كثير من علماء عصر النهضة المعروفين مثل روجير بيكون ويوهان كبلر وغيرهما .

أما الفصل الثالث فقد اهتم بمعالجة موضوع تصنيف العلوم عند ابن الهيثم من خلال مناقشة بعض النصوص التى وردت فى ثنايا العديد من كتبه ورسائله ومقارنتها بتصنيفات سابقة لأرسطو والكندى والفارابى وابن سينا . كذلك عُرضت مقارنة سريعة بين تصنيف « ابن الهيثم » وتصنيف « فرنسيس بيكون » ، ثم

نوقشت بعد ذلك خصائص الأسلوب العلمى عند ابن الهيثم ومكانة التعريفات فى مصطلحاته العلمية .

والحق أن موضوع هذا الفصل جدير بأن يعالج فى دراسة أو دراسات مستقلة . ذلك لأن التصنيف عمل منهجى علمى لتقسيم العلوم حسب موضوعها وتفريعها وتجميع مايشترك منها فى الموضوع والمنهج وربطها فى إطار كلى على نحو يأخذ فى الاعتبار مراحل تطورها قديما وحديثا .. ونحن نعتقد أن القيام بتحليل مقارن لتصانيف علماء المسلمين مع تصانيف العلماء السابقين من اليونان والأسكندرية وتصانيف المحدثين من أمثال فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وأوجست كونت وأصحاب دائرة المعارف وغيرهم ، من شأنه أن يساعد على الوصول إلى تصور إسلامى لتصنيف العلوم المعاصرة على أساس وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها .

واهتم الفصل الرابع بقضية « المنهج النقدى عند ابن الهيثم » وآبرزت فيه أهم خصائص هذا المنهج وتطبيقاته من خلال المؤلفات العلمية والفلسفية لابن الهيثم ، مع إيضاح مناسب لمعنى الشك المنهجى ، ودوره البناء فى بنية العملية النقدية لالتقاط الحقائق المنغمسة فى الشبهات . ومن ثم جاء هذا الفصل مقدمة منطقية لما تناولته الرسالة بشيء من التفصيل فى الفصلين الخامس والسادس عن كل من المنهج الرياضى والمنهج التجريبى عند الحسن بن الهيثم . فقد أوضح تحليل العديد من آراء ونظريات وتجارب وأقوال ابن الهيثم أن حاسة النقد والشك المنهجى عنده كان لها دور كبير فى إبداعه العلمى والفلسفى . فمن خلال النقد ـ الذى يعتبر أهم خصائص التفكير الفلسفى استطاع عالمنا الإسلامى أن ينقد كلا من إقليدس وبطليموس ، وبهذا أبدع فى مجال الرياضيات التى كانت بمثابة حلقة الوصل بين فلسفته النقدية وبين عقليته التجريبية ، وأنشأ من خلال ذلك علما جديداً هو علم البصريات الهندسية الذى استخدم فيه عناصر المنهج التجريبى من ملاحظة وتجربة وفرض إلى أن وصل إلى القانون العلمى والنظرية العلمية .

وبالرغم من أن هذين الفصلين قد تم التركيز فيهما بصورة رئيسية على الجانب المعرفى (الإبستمولوجى) والجانب المنهجى (الميثودولوجى) فى علوم الرياضيات والفلك والفيزياء التى أسهم فيها الحسن بن الهيثم بحثا وتأليفا وتأصيلا وتجديداً ، إلا أننا نسجل بشأنهما ملاحظتين أساسيتين هما :

١ ـ الملاحظة الأولى تتعلق بالإسراف فى إستخدام المصطلحات الخاصة بعناصر المنهج العلمى لدرجة بلغت حد الخلط المؤدى إلى اللبس والغموض فى بعض الأحيان . مثال ذلك ماذكر عن أنواع الملاحظة الساذجة والبسيطة والعلمية

والكيفية والكمية وعن أنواع التجربة الابتدائية والمباشرة وغير المباشرة والخيالية والحاسمة والفاصلة والحسية والمرتجلة والعلمية والمختبرية وغيرها والأصوب فى رأينا أن كلا من الملاحظة الساذجة والتجربة المرتجلة لا وجود لهما فى المعرفة العلمية والمنهج العلمى ، كما أن التجربة الحاسمة والتجربة الفاصلة مرادفات لمعنى واحد ، والتجربة الخيالية أقرب إلى الفرض العلمى والخيال منها إلى الواقع التجريبى ، والتجربة المختبرية ترجمة غير شائعة لما يعرف باسم « التجربة المعملية » ، أى التى تجرى فى معامل الأبحاث ، تمييزاً لها عن التجارب الميدانية التى يجرى تطبيقها على نطاق ميدانى أو التجارب غير المباشرة بالنسبة لبعض الظواهر الفلكية والإنسانية . ويبدو أن صاحبة البحث لم تفطن إلى الفرق بين أنواع التجربة العلمية ومستوياتها ذلك أن التجربة العلمية تجرى أولا على نحو تمهيدى أو استطلاعى أو انتقائى أو تخطيطى لتحديد أفضل الظروف الممكنة لإجرائها بصورة حاسمة أو فاصلة بحيث يمكن تكرارها للحصول على نفس النتائج إذا ماتوفرت نفس الظروف (يرجع ذلك إلى مؤلفنا : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤) .

٢ ـ الملاحظة الثانية : تتعلق بغياب النموذج العلمى أو الإطار النظرى الذى يقاس عليه فى تقييم المعرفة العلمية عموماً ، وخاصة من الناحيتين « الإبستمولوجية » والمنهجية . إذْ كان يمكن تعميق المناقشة فى هذا الخصوص بالرجوع مثلا إلى فكرة النموذج القياسى التى قدَّمها « توماس كون » T. Kuhn أو إلى فكرة « الإبستمولوجيا الارتقائية » التى قدمها « جان بياجيه » لنظرية المعرفة والنمو المعرفى ، أو إلى فكرة « التراجع الزمنى المعرفى » التى قدمها « جاستون باشلار » لتسوغ المبررات المنطقية لإعادة قراءة تاريخ العلم بصورة عامة ، والعلم الإسلامى بصورة خاصة ، فى ضوء مايستجد دائما من أفكار ونظريات جديدة فى مجال إبستمولوجيا العلم وفلسفته .

(يرجع فى ذلك إلى ماكتبناه عن « إبستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى) و « نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى » فى بحثين منشورين ضمن أعمال ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى ، قسنطينة ، الجزائر ، ٩ ـ ١٢ سبتمبر ١٩٨٩) .

وفى الفصل السابع عولجت قضية الحتمية العلمية وطبيعة القانون العلمى عند ابن الهيثم ، وتمت مناقشة آراء ابن الهيثم فى مبدأ « اطراد » الوقائع والظاهرات وموقفه من إشكالية « العلّية » والعلاقة بين العلة والمعلول ، أو بين السبب والنتيجة ، ولم يكن مفهوم الحتمية عند ابن الهيثم يعنى أنها حتمية مطلقة على نحو ماظهرت عليه فى عصر النهضة الأوربية ، ولكنها كانت حتمية نسبية كما يؤيدها العلم الحديث والمعاصر ، وهى فى نفس الوقت لاتخرج عن التصور الإسلامى الذى يؤمن بأن

الأحداث ومسبباتها هى من خلق الله سبحانه وتعالى وأن كل شيء مردود إلى الله .

وأخيرا جاء الفصل الثامن من الرسالة ليعالج على عجل بعض قضايا الفكر الفلسفى عند ابن الهيثم ، وخاصة فيما يتعلق بنظرية المعرفة وعمليات الإدراك وقوى النفس ونظرية الأخلاق وغيرها . وقد زاد من أهمية معالجته لهذه القضايا إضفاء الطابع العلمى عليها .

ثم جاءت صفحات الخاتمة الأربع بعد ذلك لتشير إلى أهم نتائج البحث التى سبق أن أوضحناها ، وتعزى السبب فى عدم معرفتنا بقدر أكبر لجوانب الفكر الفلسفى عند ابن الهيثم بالمقارنة بما نعرفه عن آرائه العلمية إلى فقدان معظم مؤلفاته الفلسفية .. وهنا نسجل إعتراضنا الشديد على ما جاء فى السطر قبل الأخير من صفحة ٣٧٧ من القول بأن ابن الهيثم يعتبر « مفكرا وضعيا » ، ونرى ضرورة حذف ذلك من الرسالة قبل إيداعها المكتبة أو طبعها فى كتاب ، حيث لم يرد مايبرر إلصاق هذه الصفة بابن الهيثم ضمن محتويات الرسالة ولم يكن هذا ضمن موضوعاتها ، والأصوب فى رأينا ، وإتساقا مع نتائج البحث وأهدافه ، أن يعتبر ابن الهيثم « مفكراً إسلامياً » .

ويؤخذ على الرسالة إجمالا كثرة النقول والتكرار غير المفيد ، كما تجدر الإشارة إلى كثرة الأخطاء المطبعية واللغوية فى الرسالة بصورة عامة وإلى تكرار المرجع الأخير من صفحة ٤٠٨ فى أول صفحة ٤٠٩ . وأوصى بضرورة إجراء هذه التصويبات حتى يمكن أن يُعَوَّل على الرسالة كمرجع معتمد لأى باحث آخر .

إلا أن هذه الملاحظات ، بالاضافة إلى ماأسلفناه فى ثنايا التحليل ، لايمكن أن تقلل من قيمة الرسالة ومن الجهد الكبير الذى بذل فى إعدادها ، وهى بلا شك إسهام طيب فى مشروع إسلامية المعرفة الذى نرجو له مزيدا من التقدم والازدهار حتى يصبح دليل الأمة الحقيقى على طريق التطبيق الإسلامى للفكر العصرى المستنير .

هذا ، وبالله التوفيق وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



البيان الختامي الصادر عن ملتقى الأسرة المسلمة وتحديات العصر

بناء على مبادرة النادى العلمى ابن النفيس بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، نُظم ملتقى الأسرة المسلمة وتحديات العصر ، وقد استمرت أشغال الملتقى ثلاثة أيام القيت خلالها الكلمات ودارت المناقشات بما يغطى محاور الملتقى وهى :

ـ الأسرة المسلمة النموذجية فى الكتاب والسنة .

ـ الأسرة المسلمة وتطوراتها عبر التاريخ .

ـ واقع الأسرة المسلمة اليوم .

ـ سبل النهوض بالوظيفة الرسالية للأسرة المسلمة فى هذا العصر .

وقد لوحظ من خلال الكلمات والمناقشات :

١ ـ التأكيد على الرجوع الى الكتاب والسنة لتجديد مفهوم الأسرة المسلمة النموذجية .

٢ ـ التأكيد على الطرح الواقعى التحليلى لأبعاد مكونات الأسرة وأساسياتها وظروفها الداخلية والخارجية (مستحدثات العصر ، المادية والعقلية) .

٣ ـ نبذ النظم الدخيلة وتطويع أنظمتنا للعصر فى اطار يريده الشرع أى ضمن الضوابط الشرعية .

٤ ـ احترام كل من طرفى البناء الأسرى (الزوج والزوجة) لمسئوليتهم وعدم تجاوز حدود هذه المسئولية التى حدد معالمها الإسلام .

٥ ـ التأكيد على التوعية الاجتماعية بإتباع مناهج سليمة ووسائل فعالة .

٦ ـ تطهير الوسط الأسرى من مخاطر تلاحقه باستمرار (وسائل الإعلام) .

٧ ـ الإهتمام بالبناء المتكامل لشخصية الطفل (البيولوجى ، النفسى ، العقلى) .

٨ ـ درء المخاطر التى يجرها التفكير الخرافى والعرقى على الأسرة .

٩ ـ إيجاد اطار مناعى لحشد الطاقات ولحماية الأسرة المسلمة المعتدلة بإعطاء كل فرد من أفرادها دوره المنوط به فى جميع المجالات .

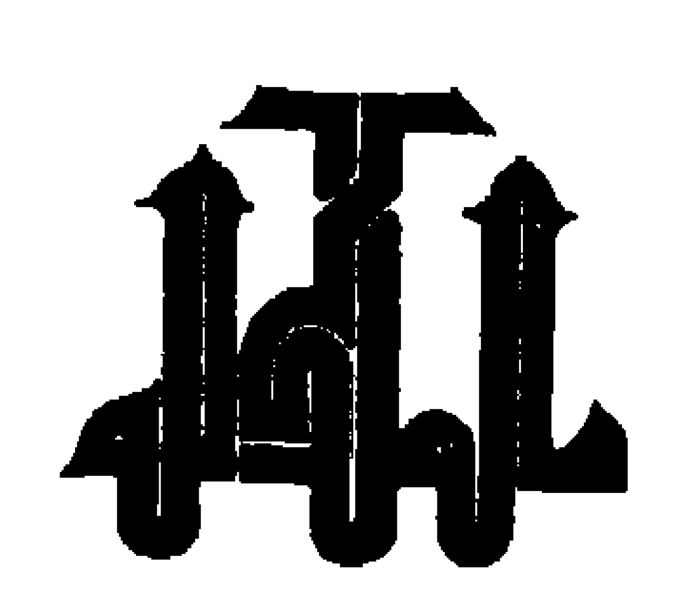
١٠ ـ التأكيد على تيسير المحيط الخارجى المعيشى المستقر لتكوين هذه الأسرة .

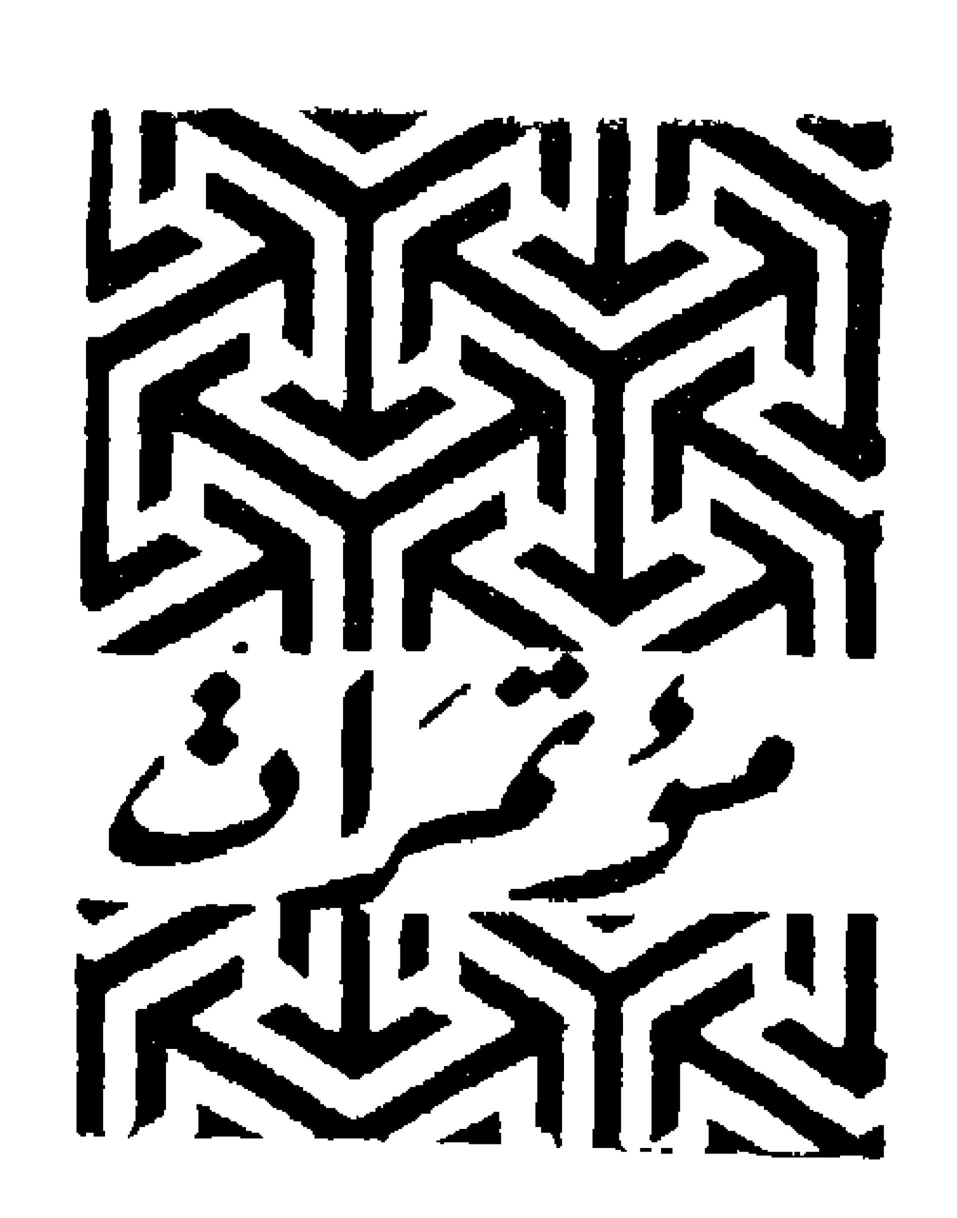
١١ ـ تقديم التعبئة التثقيفية للأسرة لأنها الوسيلة التى تحقق توازنا اجتماعيا بين أفرادها .

واستجابة للإهتمام المتزايد بتحقيق هذه المعانى فى الواقع العملى للأسرة المسلمة وتحويلها الى مؤسسة دائمة قرر المشاركون فى الملتقى :

ـ التوصية بإنشاء جمعية وطنية للأسرة المسلمة بعيدة عن كل انتماء حزبى أو سياسى تكون مهمتها بيان نموذج الأسرة المسلمة كما نص عليه فى الكتاب والسنة ، ودراسة واقع الأسرة ومدى تحقيقها لهذا النموذج أو ابتعادها عنه وأسباب ذلك وتوعية المواطنين رجالا ونساء بواجباتهم فى هذا الصدد ودعم الأسرة ثقافيا وتربويا واجتماعيا واقتصاديا .

وعهد إلى اللجنة المنظمة للملتقى بإتخاذ الإجراءات العملية لإنجاز خطوات تأسيس الجمعية وفقا للقانون .





تقرير ندوة

نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي - قطر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين .

برعاية حضرة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثانى أمير دولة قطر الرئيس الأعلى للجامعة ، وبدعوة من مركز بحوث السيرة والسنة بجامعة قطر ، انعقدت - فى قاعة الاجتماعات بمبنى الادارة بجامعة قطر ما بين ١٣ - ١٦ شعبان ١٤١٠ هـ الموافق ١٠ - ١٣ مارس ١٩٩٠ - ندوة متخصصة لدراسة التصورات الخاصة ببناء « موسوعة شاملة للحديث النبوى » .

وقد افتتحت الندوة بكلمة من السيد الدكتور/ عبد الله جمعة الكبيسى - مدير جامعة قطر بالنيابة ، وكلمة من فضيلة الأستاذ الدكتور/ يوسف القرضاوى - مدير مركز بحوث السنة والسيرة . وعقدت الندوة طوال هذه الأيام جلسات صباحية ومسائية ابتدأت بجلسة إجرائية اختار فيها المشاركون سعادة الدكتور/ عبد الله جمعة الكبيسى - مدير الجامعة بالنيابة - رئيساً شرفياً للندوة ، كما اختاروا الأستاذ الدكتور/ يوسف القرضاوى - رئيسا عمليا لها ، والأستاذ الشيخ/ محمد حسام الدين وكيل الأزهر نائبا للرئيس ، والأستاذ الدكتور/ أكرم ضياء العمرى مقررا عاما .

وقد ناقشت الندوة البحوث المتخصصة فى التنظير للموسوعة عمليا وتقنيا ، وشارك فيها جميع من العلماء المتخصصين فى السنة ، والحاسوب ، والمعنيين ببناء الموسوعة ، منهم تسعة عشر من خارج دولة قطر .. وذلك لاعطاء تصور شامل لسمات الموسوعة العامة ، ومصادرها ، وللتنسيق والتعاون بين الجهات العاملة فى هذا المجال فى أنحاء العالم الإسلامى وخارجه .

وقد أوضحت المناقشات المستفيضة

أهمية مشروع الموسوعة الحديثية الشاملة للأمة الإسلامية فى المجالات العقدية ، والتشريعية والتربوية والثقافية ، والعلمية .. من حيث إرسائها بيانات واسعة تخدم هذه الحقول المعرفية ، وتؤسس (بنك) معلومات ييسر البحث فى السنة أمام المتخصصين ، والمثقفين عامة .

وقد شكر المشاركون لدولة قطر أميرا وحكومة وشعبا ، وجامعة ومركزا ، مبادراتها الكريمة فى خدمة السنة والسيرة ، إذ أنها تبنت مؤتمر السنة والسيرة العالمى الثالث عام ١٤٠٠ هـ الذى تأسس مركز بحوث السنة والسيرة تنفيذا لتوصياته كما تبنت هذه الندوة المتخصصة ، لذلك قرر المؤتمرون رفع برقية شكر إلى حضرة صاحب السمو أمير دولة قطر حفظه الله تعبيرا عن التقدير والعرفان . وخصوصا بعد مالمسوه من سموه عند استقباله الكريم لهم من حرص بالغ على دعم كل مايخدم السنة النبوية المشرفة ، ويعلى كلمة الإسلام .

وقد انبثقت عن الندوة خمس لجان فرعية ، عقدت اجتماعاتها على هامش الندوة ثم تقدمت بدراستها وتوصياتها إلى أمانة الندوة .

وعلى ضوء البحوث المقدمة والمناقشات المستفيضة فى جلسات العمل التى انعقدت فى فترة الندوة ، وتوصيات اللجان ودراساتها ، انتهت الندوة إلى التوصيات الآتية :

أ ـ التنسيق والتعاون :

توصى الندوة بإنشاء جهاز دائم للتنسيق والتعاون والتكامل بين الجهات المشتغلة بخدمة موسوعة السنة والسيرة النبوية ، ويوجه مدير مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر الدعوة إلى الانضمام إليه وفقا للنظام الأساسى المرافق ، ويحدد لها مهلة ثلاثة أشهر من تاريخ الدعوة لإبداء موافقتها على الانضمام ، وتبدأ بعد ذلك مباشرة إجراءات التسجيل وممارسة النشاط .

وبناء على هذه التوصية اجتمعت لجنة من الأعضاء المختصين ووضعت مشروع النظام المرافق الذى أقرته الندوة بالاجماع .

ب ـ السمات العامة للموسوعة :

١ ـ تسمى الموسوعة الشاملة باسم « ديوان الحديث » .

٢ ـ تحصر الموسوعة الشاملة جميع الأحاديث المنسوبة إلى النبى ﷺ مع تمييز الصحيح منها عن الضعيف .

٣ ـ تستوعب الموسوعة الشاملة كل مصادر السنة دون التقيد بزمن تأليفها ، كما تستوعب الأحاديث المسندة التى أخرجتها المؤلفات الأخرى فى العلوم الإسلامية مثل كتب التفسير والتراجم دون التقيد بزمن تأليفها .

٤ ـ تتم معالجة المعلومات المدخلة لغرض بناء الموسوعة بعد توثيقها عمليا من قبل علماء متخصصين فى السنة . ولا مانع من إدخال المؤلفات غير المحققة عمليا للإفادة

من الحاسوب فى توثيقها ، بالاعتماد على قاعدة المعلومات الواسعة المخزنة فيه ، وللإفادة من برامجه التى تيسر المراجعة والتحقيق .

٥ ـ لا تعتبر المصادر المطبوعة موثقة إلا إذا كانت ملتزمة بالمنهج العلمى فى التحقيق ، أما الطبعات غير المحققة ، والمخطوطات فيلزم توثيقها علميا .

٦ ـ توصى الندوة بأن يتبنى أحد مراكز خدمة السنة حصر قواعد علم مصطلح الحديث وإعادة صياغتها فنيا لإعداد برنامج مناسب يضم إلى حزمة برامج الحاسوب الآلى لاعداد الموسوعة .

جـ ـ التصنيف والفهرسة :

فى مجال التصنيف والفهرسة أوصت الندوة بما يلى :

١ ـ وضع تصنيف شامل (مكانز) فى مختلف أبواب الحديث ولابد أن يراعى هذا التصنيف وهذه المكنزة حاجات العلوم المختلفة . فيشتمل هذا المكنز على مايخدم قواعد بيانات موضوعية فى العقيدة والعبادات والجهاد والأخلاق والآداب والأسرة والمجتمع والتربية والاقتصاد والخدمة الاجتماعية والغذاء والصحة والإعلام والإدارة والسياسة وعلم النفس .. إلخ ..

ويتم إعداد هذا المكنز حتى المستوى الثالث على الأقل مثل (عبادات ـ حج ـ طواف) ، وذلك حتى يتمكن الباحثون من الشروع فى تصنيف الحديث النبوى فى الديوان تحت هذه العناوين الرئيسية ، وتركت المستويات الدقيقة إلى مابعد اكتمال الديوان ، ثم استخراج الموسوعة .

٢ ـ تصنيف أحاديث الديوان وفق المكنز المعد لهذه الغاية ، وهذا يقتضى أن يكون المشتغلون بالتكشيف الأولى أصحاب علم يمكنهم علمهم من نسبة الحديث إلى عناوين التصنيف .

٣ ـ أن يكون التصنيف قابلا لنظام الإحالات ، بحيث يحال الحديث على عناوين أخرى .

٤ ـ التصنيف اللفظى لأحاديث الديوان ، وذلك فى نوعين من التصنيف :

أ) التصنيف على بداية الأحاديث .

ب) التصنيف على الألفاظ باستخدام الجذور والاشتقاقات .

٥ ـ تصنيف المعجم اللفظى للحديث ، حتى يتمكن الباحثون وطلاب المعرفة من فهم الأحاديث النبوية دون الحاجة إلى مراجعة المعاجم وكتب الغريب .

٦ ـ جمع روايات الحديث الواحد لأن جمع الروايات يساعد على البحث وإصدار الحكم .

٧ ـ ذكر الأحكام الاصطلاحية التى علق بها العلماء ـ وخصوصا المتقدمين ـ على هذا الحديث ، وذلك بوجود قائمة أنواع الحديث تشتمل على أهم الأنواع التى يمكن أن يصنف فيها الحديث .

٨ ـ ذكر الأحكام الاصطلاحية التى ستصدرها لجان البحث الأولية وفق (٧)

٩ ـ ذكر الأحكام الاصطلاحية النهائية الصادرة عن مجلس العلماء وفق (٧) كذلك .

د ـ استخـــــدام الحاسوب (الكومبيوتر) :

توصى الندوة فى مجال استخدام الحاسوب بما يأتى :

١ ـ استخدام قاعدة بيانات موحدة .

٢ ـ ضرورة تبادل المعلومات حول البرامج التطبيقية الخاصة بموسوعة الحديث الشريف والتى تقوم بتطويرها المراكز البحثية المختلفة .

٣ ـ تقديم الدعم المادى من الاتحاد المقترح للمراكز البحثية التى لاتتوافر لديها الإمكانات لشراء الحاسبات والبرمجيات التى تتوافق مع التوصية رقم (١) .

٤ ـ دراسة مستويات الترميز اللازمة للمشروع وتوحيدها بقدر الإمكان .

٥ ـ المبادرة بفحص تقويم الجهود الحالية التى قطعت شوطا فى تطبيق الحاسوب فى مجال السنة النبوية لتحديد مدى الاستفادة منها فى إطار الخطة العامة لتكامل الجهود .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

مشروع النظام الأساسى لاتحاد مراكز خدمة السنة والسيرة النبوية

إنه فى يوم :

اجتمع المؤسسون الآتية أسماؤهم :

١ ـ

٢ ـ

٣ ـ

٤ ـ

٥ ـ

٦ ـ

٧ ـ

واتفقوا على مايلى :

أولا : ينشأ بمدينة القاهرة « اتحاد مراكز خدمة السنة والسيرة النبوية » وفقا للقانون رقم لسنة . وللإتحاد الحق فى إنشاء فروع ومكاتب داخل جمهورية مصر العربية وخارجها .

ثانيا : يهدف الإتحاد إلى التنسيق والتعاون والتكامل بين الجهات المؤسسة له لتحقيق الأهداف التالية :

١ ـ إعداد موسوعة للحديث النبوى تضم صحاح الأحاديث محققة ، مبوبة ، مفهرسة ، مخرجة إخراجا عصريا مشوقا ، معلقا عليها بما يوضح المفاهيم ، ويدفع الشبهات والمفتريات

٢ ـ الإسهام فى تحقيق المصادر المهمة للسيرة والسنة ، ونشرها بما يلائم العصر ، ويقربها لمن يريد أن يستفيد منها .

٣ ـ إصدار دراسات عصرية عن السيرة والسنة تجلى مقاصدها ، وتسهم فى تكوين وعى إسلامى صحيح .

٤ ـ متابعة ماينشر عن السيرة والسنة بأقلام المستشرقين وغيرهم ، للتنويه بالجيد منها ، والرد على مافيه تحامل أو افتراء .

٥ ـ إخراج دراسات مرجعية (ببلوجرافية) مفصلة ، وأخرى جغرافية وأثرية وخرائط لأرض الرسالة ومواقع الغزوات وأحداث فترة النبوة .

٦ ـ دراسة الأحكام الشرعية المستمدة من السنة بشكل متكامل ، للإستفادة منها عند وضع القوانين والتشريعات .

٧ ـ إصدار مجلة علمية متخصصة ، تتابع حركة التأليف والنشر فى حقل الفكر الإسلامى المتعلق بالسيرة والسنة ، وإصدار دليل دورى بالمراجع والمقالات المنشورة فى هذا الشأن .

٨ ـ إنشاء مكتبة إسلامية لبحوث السيرة والسنة ومؤلفاتها ومراجعها ومخطوطاتها .

ثالثا : يقبل للإنضمام إلى عضوية الإتحاد ـ إلى جانب الأعضاء المؤسسين الموقعين على هذا النظام الأساسى ـ كل مؤسسة إسلامية تقوم بنشاط يدخل ضمن الأغراض المنصوص عليها فى البند ثانيا أعلاه وبشرط :

١ ـ التوقيع على النظام الأساسى بما يفيد الالتزام به .

٢ ـ فع الإشتراك السنوى الذى يقرره مجلس الأمناء ، وللمجلس أن يقبل غير المؤسسات من المهتمين بأعمال السنة والسيرة النبوية .

٣ ـ الالتزام بقرارات أجهزة الإتحاد التى تصدر عنه وفقا لهذا النظام الأساسى .

ويفقد العضو عضويته إذا أخل بأحد هذه الشروط ، ويتم ذلك بقرار من الجمعية العامة للاتحاد بناء على إقتراح مجلس الأمناء .

وللإتحاد أن يقبل فى عضويته غير المؤسسات من المهتمين بأعمال السنة والسيرة النبوية .

رابعا : يجتمع أعضاء الإتحاد مرة واحدة على الأقل كل سنة فى صورة جميعة عامة عادية يتم خلالها :

١ ـ اعتماد الخطط اللازمة لتحقيق أهداف الإتحاد .

٢ ـ مناقشة تقرير مجلس الأمناء عن نشاط الإتحاد خلال السنة المنتهية .

٣ ـ التصديق على الحساب الختامى لموارد ومصروفات السنة المنتهية .

٤ ـ اقرار الموازنة التقديرية للسنة الجديدة .

٥ ـ اقرار ماتراه بخصوص الأمور التى يعرضها عليها مجلس الأمناء بما فى ذلك قبول أعضاء جدد وإنهاء العضوية عمن يخل

بشروطها .

٦ ـ اختيار مجلس الأمناء من عدد من الأعضاء لا يقل عن خمسة ، ولا يزيد عن تسعة أعضاء لمدة ثلاث سنوات .

٧ ـ اختيار مراقب حسابات الإتحاد للسنة المالية .

٨ ـ اختيار مجلس العلماء ـ بناء على اقتراح مجلس الأمناء ـ من عدد لا يقل عن عشرة من علماء الحديث المشهود لهم بالعلم والفضل والذين لا يقل إشتغال كل منهم بالسنة عن خمس عشرة سنة . ويضم المجلس أحد علماء التفسير وأحد علماء الفقه ، وأحد علماء أصول الفقه ، وأحد علماء اللغة العربية ، ويشترط كذلك ألا يقل إشتغال كل منهم بتخصصه عن خمس عشرة سنة . ويتم تفرغ عدد من أعضاء المجلس لا يقل عن أربعة وتدفع لهم المكافآت التى تقدرها الجمعية العامة بناء على إقتراح مجلس الأمناء ، وتكون عضوية مجلس العلماء لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد ، ويختار المجلس من بين أعضائه رئيسا لمدة سنة قابلة للتجديد ، ويختص مجلس العلماء ببحث جميع المسائل المتعلقة بالحديث وعلومه فى أنشطة الاتحاد وفقا للائحة الخاصة بذلك .

خامسا : تسجل براءة الأعمال العملية فى نطاق الموسوعة من قِبَل الإتحاد حفظا لحقوق أصحابها ، ويشار إليها فى مقدمة الموسوعة ، كما يمكن للإتحاد شراء البرامج والأعمال العملية الأخرى من أصحابها لضمها إلى قاعدة المعلومات وحزمة البرامج .

سادسا : يتخذ الإتحاد الإجراءات اللازمة بالطرق القانونية وغيرها للحفاظ على نصوص الحديث وعلومه من عبث العابثين من ناشرى الكتب ومنتجى الوسائل السمعية والبصرية الأخرى سواء داخل العالم الإسلامى أو خارجه .

سابعا : تكون مهمة مجلس أمناء الإتحاد تسيير شؤون الإتحاد من خلال اجتماعات دورية لا تقل عن ثلاثة اجتماعات فى السنة .. ويختص مجلس الأمناء بكل مالم تختص به الجمعية العامة وفقا للبند (رابعا) وعلى وجه الخصوص اعداد الخطط وتأليف اللجان ووضع النظم والتكليف بالأعمال وعمل اللوائح الإدارية والمالية واللائحة المنظمة لأعمال مجلس العلماء . ويختار مجلس الأمناء من بين أعضائه رئيساً لمدة سنة قابلة للتجديد ، وتكون اللجان التى يؤلفها المجلس دائمة أو مؤقتة حسب طبيعة عملها ، وفى مقدمة اللجان الدائمة :

١ ـ لجنة الحاسوب الآلى :

وتختص بالنظر فى البرامج التى يستخدمها الحاسوب فى أعمال الموسوعة ، وتؤلف من مندوبى الجهات التى تستخدم الحاسوب وتتحمل هذه الجهات مكافآت مندوبيها .

٢ ـ لجنة الفهرسة والتصنيف والتكشيف

وتختص بالنظر فى النظم التى تجرى عليها الموسوعة فى هذه المجالات ، وتؤلف من مندوبى الجهات التى تقوم بهذه الأنشطة ، وتتحمل هذه الجهات مكافآت مندوبيها .

ثامنا : يقوم بالإشراف على العمل اليومى للإتحاد أمين عام متفرغ يختاره مجلس الأمناء ، يقوم بتنفيذ قرارات مجلس الأمناء ومجلس العلماء والجمعية العامة واللجان ، ويكون هو الرئيس التنفيذى لموظفى الإتحاد .

تاسعا : تعقد الاجتماعات العامة واجتماعات مجالس ولجان الإتحاد فى دولة المقر أو فى غيرها حسبما يقرره مجلس الأمناء .

عاشرا : تتمثل موارد الإتحاد فى :

١ ــ الاشتراك السنوى للأعضاء .

٢ ــ التبرعات من الأعضاء وغيرهم .

٣ ــ بيع مطبوعات الإتحاد .

وتتمثل مصروفات الإتحاد فى :

١ ــ المصروفات الإدارية والمكافآت .

٢ ــ نفقات المشروعات التى يقوم بها الإتحاد مستقلة عن مشروعات الأعضاء .

٣ ــ مايقدمه الإتحاد لبعض المشروعات التى يقوم بها الأعضاء ، وتعجز مواردهم عن الوفاء بها .

ويتم الصرف بمعرفة الأمين العام فى إطار اللائحة المالية والموازنة التقديرية للإتحاد ، وقرارات مجلس الأمناء .

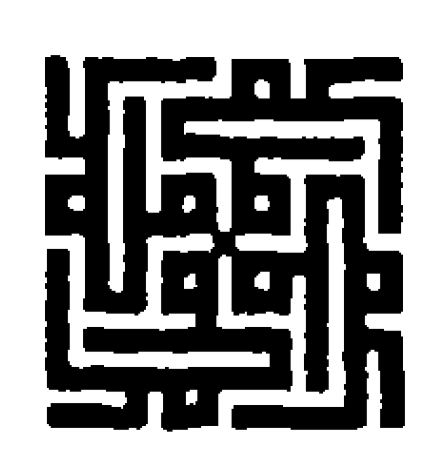
حادى عشر : تصدر جميع الأعمال التى يجرى تنفيذها وفق الخطط المعتمدة بإسم الإتحاد إلى جانب إسم الجهة التى قامت بتنفيذها ، وينفرد الإتحاد بوضع اسمه على الأعمال التى قام بها بصورة مستقلة .

وتوضع لائحة تحدد القواعد المنظمة للتحقيق والنشر .

ثانى عشر : يجوز تعديل هذا النظام بقرار من الجمعية العامة بأغلبية الثلثين ، ويتبع فيما لم ينص عليه فى هذا النظام من الأمور الاجرائية أحكام القانون رقم لسنة .

ثالث عشر : فوض المؤسسون الموقعون على هذا النظام الأساسى الأستاذ/ صالح عبد الله كامل ، فى متابعة إجراءات تسجيل الإتحاد وإدخال ماقد ترى الجهات الرسمية المختصة إدخاله من تعديلات على هذا النظام .

والله الموفق



Committed to Serious Research and Scholarship

The American Journal of ISLAMIC SOCIAL SCIENCES

Subscription requests may be sent to the following distribution agencies. For information on special rates please contact the designated agencies below. (Payment may be made in local currency). Subscriptions cover one calendar year.

***AJISS* (USA & Canada)**
P.O Box 669
Herndon, VA 22070, USA
(703) 471-1133

Distributors:

Bangladesh
Dr. Syed Abdullah M. Taher
House No. 12, Rd. No. 4A (New)
Dhanmondi R/A, Dhaka
Tel: 503-382

Egypt
IIIT Office
26-A Al-Gazira Al-Wosta Street
Zamalek, Cairo
(202) 340-9520

India
Genuine Publications & Media (Pvt.) Ltd.
Vateg Building, Nizamuddin West
New Delhi – 100 013

Jordan
Dr. Fathi Malkawi
Dept. of Education
Yarmuk University, Irbid
(962)-2-271100 Ext. 3356

Malaysia
Anwar Al Tahir
3402 Jalan Ampang, Hilri 2
Kuala Lumpur 55000
Tel: (60) (3) 756-8616
Fax: 765-4657

Morocco
Mohamad Al-Makki Al-Wazzani
P.O. Box 407
Abdullah Bin Yasin Street No. 1, Tetwan
(212) (96) 2546

Pakistan
IIIT Office
28, Main Road
F-10/2 Sector, Islamabad
(92)(51) 858-926

Qatar
Omar Obaid Hassana
P.O. Box 893, Doha
(974) 441-830

Saudi Arabia
International House
for Islamic Books
P.O. Box 55195, Riyadh 11534
(966) 1-465-0818

Sudan
Abdalla Makki Sadiq
IIIT Office
P.O.Box 4375, Khartoum
(249) 117-327

Trinidad
Islamic Missionaries Guild
P.O. Box 800, Port of Spain
(809) 627-5797

Turkey
Basim Yaylm Organizasyon Ve Tic, Ltd.
Fevzi Pasa cd 11/7 Faith, Istanbul
(9) 524-4499

United Kingdom
Muslim Information Services
233 Seven Sisters Rd.
London N4 2DA
(44)(71) 272-5170



The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) is published by the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The Journal wishes to serve as a bridge between Muslim intellectuals and scholars all over the world to effect the development of a scholarly approach in the fields of Islamic social sciences and human studies.

Country	Institutions	Individuals	Students
USA/Canada	$45	$30	$30
Bangladesh	Rs 375	Rs 225	Rs 100
Carribean	$45 (T.T.)	$30 (T.T.)	$25 (T.T.)
Egypt	E £ 35	E £ 20	E £ 15
India	Rs 375	Rs 225	Rs 100
Jordon	D 8	D 5	D 4.5
Morocco	DR 180	DR 120	DR 100
Pakistan	Rs 375	Rs 225	Rs 100
Malaysia	M $45	M $24	M $15
Saudi Arabia	SR 180	SR 120	SR 100
Sudan	S £ 55	S £ 30	S £ 25
Turkey	TI 18000	TI 9000	TI 6000
U.K.	£ 25	£ 20	£ 15

Name ______________________

Profession ______________________

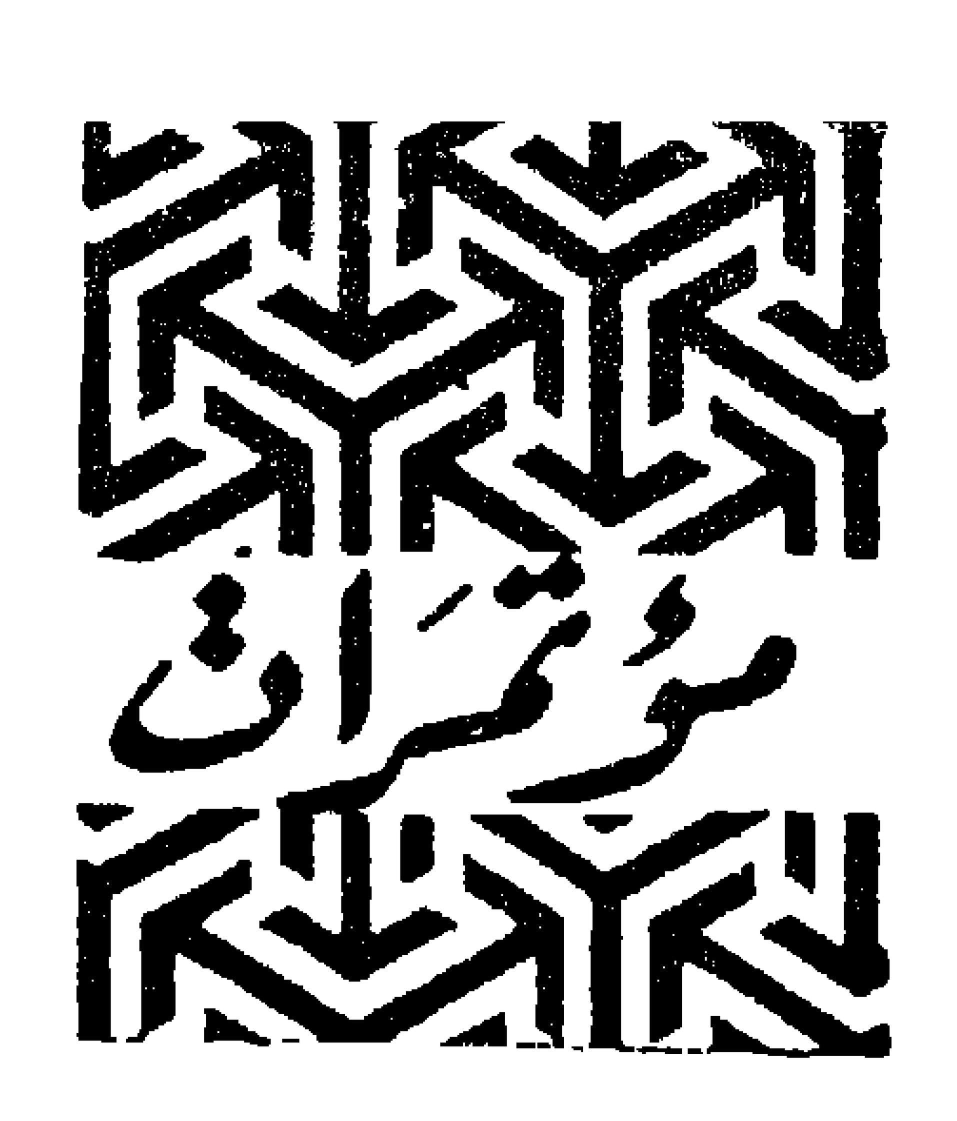
Address ______________________

____

City Country ______________________

Enclosed is my check for a ______ year subscription in the amount of ______________________

Make checks payable to: AJISS



البيان الختامى وتوصيات

ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى

فى الفترة من ٩ إلى ١٢ صفر عام ١٤١٠هـ الموافق ١٢ /٩ /١٩٨٩م انعقدت فى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة الجزائر) ندوة« قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى » التى نظمتها الجامعة بالاشتراك مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى(واشنطن) وقد شارك فى أعمال الندوة جمع من الأساتذة وطلبة وطالبات جامعة الأمير عبد القادر والجامعة المركزية وحضر جلستها الافتتاحية ممثلون عن ولاية قسنطينة وجبهة التحرير الوطنى والمجلس البلدى واللجنة الدينية حيث القيت كلمات من رئيس الجامعة د .عمار الطالبى رئيس الندوة ومن المستشار الاكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامى د .جمال الدين عطية مقرر عام الندوة ومن ممثل الأساتذة ضيوف الندوة د .محمد عبد الهادى أبو ريدة .

وقد اشتملت الندوة على سبع جلسات عمل عرضت ونوقشت خلالها الابحاث المعدة للندوة وعددها ٢١ بحثا تناولت الموضوعات التالية .

١ – المنهجية الاستدلالية فى القرآن للرد على خصوم الإيمان . د .أحمد عروة .

٢ – عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة . د .غازى عناية .

٣ – منهج المسلمين فى علم الكلام . د .فوقية حسين .

٤ – منهج البحث فى علم العقيدة فى ضوء التطور العلمى المعاصر . د .محمد عبد الستار نصار .

٥ – نظرات فى منهج كتابة التاريخ . د .عبدالحليم عويس .

٦ – المنهج فى علم أصول الفقه . د .عبد الحميد مدكور .

٧ – أزمة المنهج فى الدراسات الفقهية

الحديثة . د .محمد كمال الدين أمام .

٨ - المنهج العلمى والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية . د .عماد الدين خليل .

٩ - ابستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى . د .أحمد فؤاد باشا .

١٠ - التقييم الابستمولوجى المنهجى لمساهمات العلماء المسلمين . د .محمد الجندى .

١١ - العلاقة بين النص والعقل . د .محمد عمارة .

١٢ - أزمة المنهج فى العلوم الانسانية . د . علا أنور .

١٣ - دور المناهج الغربية فى سيادة فكرة التغريب والاستلاب الحضارى والثقافى على العقل المسلم . د .سليمان الخطيب .

١٤ - نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى . د .أحمد فؤاد باشا .

١٥ - استفادة العلوم الحديثة من المناهج الشرعية . د .عبد اللطيف عبادة .

١٦ - المناهج بين النظرتين الاحادية والتعددية . د .محمد الجندى .

١٧ - العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمى والتنظير الايديولوجى . د .مصطفى عشوى .

١٨ - تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميتودولوجيا الإسلامية . أ .محمد أمزيان .

١٩ - المنهج المعرفى الغربى فى البحوث الافريقية : ملاحظات نقدية وتأملات فى المنهج الإسلامى البديل . د .على قريشى .

٢٠ - اشارات قرانية حول منهج التغيير الاجتماعى . د .عبد الصبور مرزوق .

٢١ - منهج فى التعامل مع المصطلحات . د .محمد عمارة .

وقد اعدت لجنة الصياغة مشروع البيان الختامى والتوصيات الذى ناقشته الندوة فى جلستها الختامية وأقرته على النحو التالى .

البيان الختامى

لم يعد يخفى على المشتغلين بالدراسات العلمية ما للمناهج من اهمية كبرى فى بناء العلم ودقته ونهضته ، فلا علم بدون منهج ، والبحث بدون منهج يعد من تبديد الجهد والطاقة ، ومن هنا جاءت ضرورة أهمية عقد ندوة عن قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى باعتبارها مقدمة لأزمة لأى جهد يبذل على الساحة العلمية الإسلامية فى سبيل صياغة إسلامية للعلوم اجتماعية كانت او طبيعية خاصة ان المذهبية الإسلامية لها خصائصها المستقلة وقسماتها المميزة ، الأمر الذى يستدعى رصد تجربتها المنهجية فى مراحل ازدهارها الحضارى حتى تستعين بها فى نهضتها المرجوة مع استيعابها لما عرفه العصر من مناهج علمية يمكن الاسترشاد بها فى رحلة النهوض الإسلامى ، ولهذا

دارت هذه الندوة حول ثلاثة محاور اساسية :

الأول : التعريف بأهم المناهج التى استخدمها المسلمون فى عصور ازدهارهم .

الثانى : التعريف بأهم المناهج المستخدمة فى الساحة العالمية مع دراستها دراسة نقدية تبرز ما تعانيه من أزمة وما وجه إليها من نقد من داخلها بغية تحديد موقعها فى خريطة العمل المنهجى الإسلامى المعاصر .

الثالث : تقديم أبحاث حول اقامة نسق إسلامى منهجى فى مجالات العلوم المختلفة .

ولعل ما قدم من جهود فى هذه المجالات وما دار حولها من مناقشات قد أبرز الحاجة إلى ضرورة استكمال بعض الجوانب التى تعبر عنها التوصيات التالية .

التوصيات

١ – توصى الندوة بضرورة اجراء استقصاء كامل للآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بالمنهجية بمفهومها الاصطلاحى ، مع العمل على تصنيفها وفق المناهج المختلفة الدالة عليها .

٢ – توصى الندوة بعمل استقصاء شامل للآيات القرآنية والاحاديث النبوية الخاصة بالاستدلال على قضايا الإيمان متضمنة منهج الرسل فى مواجهة خصوم الإيمان .

٣ – توصى الندوة برصد المشروعات والمحاولات الساعية إلى تجديد علم الكلام الإسلامى فى المنهج والموضوع بغية تخطيط كتاب دراسى واستكتاب الأساتذة المختصين لانجازه مع الاخذ فى الاعتبار متابعة أحدث الانجازات العلمية والبناء عليها فى نسق علم الكلام الجديد ومع الابقاء على منهج القرآن فى الاستدلال على القضايا الإيمانية ، على ان يراعى النظر بالاضافة والتعديل فى هذا الكتاب بصفة دورية .

وتوصى الندوة بتعميم تدريس هذا الكتاب فى جميع جامعات البلاد الإسلامية .

٤ – توصى الندوة بضرورة اجراء استقصاء شامل للآيات القرآنية والاحاديث النبوية التى تتناول السنن التاريخية بغية الوصول إلى منهج لتفسير التاريخ بعد مقدمة ضرورية لكتابة جديدة لتاريخ الإسلام والمسلمين على أن يراعى فى هذه الكتابة الروح الموضوعية (عدم الانتقاء لاسلبا ولا ايجابا) من ناحية ومن ناحية اخرى تراعى شمولية الكتابة بحيث تتناول التاريخ فى أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، مع مراعاة وحدة الأمة الإسلامية عند كتابة هذا التاريخ .

٥ – توصى الندوة أن يتجاوز الدارسون للتاريخ المنهج الغربى الذى يحصر ابداعات المسلمين فى التاريخ وتفسيره فى ابن خلدون بحيث تستوعب الدراسات المناهج التى سبقت ابن خلدون ومصادره

فى كتابة التاريخ والمدارس التى جاءت من بعده وطورت منهجه وتجاوزته .

٦ - توصى الندوة بضرورة إجراء دراسة شاملة لمناهج الأصوليين فى علم أصول الفقه وعلم الخلاف وعلم الفروق ، وعلم مقاصد الشريعة ، وعلم القواعد بهدف استجلاء ما فيها من وحدة وما فيها من تنوع فى المناهج حسب موضوعاتها .

٧ - توصى الندوة بضرورة تطوير علم أصول الفقه فى بعض أدواته وموضوعاته بحيث يكون قادراً على مواجهة الواقع المتغير بما يكفل إنزال حكم الشرع عليه ومن ناحية أخرى ضرورة العمل على استفادة علم أصول الفقه بعد تطويره من مناهج العلوم الاجتماعية بالاضافة إلى جعله منهجا تستفيد منه هذه العلوم فى صياغتها الإسلامية .

٨ - توصى الندوة برصد وتحليل ومقارنة المنهج الحديث والمعاصر فى مجال الدراسات الفقهية والتقنينات الشرعية ما طبق منها وما يزال فى طور الاعداد ، على أن تستوعب هذه الدراسة أكبر عدد ممكن من الدول الإسلامية .

٩ - توصى الندوة بتكثيف الدراسات التحليلية والتنظيرية والتاريخية لانجازات المسلمين فى العلوم المختلفة انسانية وطبيعية مع الاسترشاد بمناهج التفسير والتحليل القديمة والحديثة والمعاصرة دون الوقوع فى أسر منهج معين تؤول أحداث ووقائع ومراحل تاريخ الإسلام العلمى والفقهى لمصلحته .

١٠ - توصى الندوة بدراسة اسهامات المسلمين فى العلوم الطبيعية المختلفة بواسطة اساتذة متخصصين كل فى مجال تخصصه ، مع بحث أسباب تخلف المسلمين الحالى التى أدت إلى توقفهم عن الأبداء فى هذا المجال ومع بيان الحلول المقترحة لهذا الوضع .

١١ - توصى الندوة بضرورة أن تتضمن المقررات الدراسية للعلوم الطبيعية والرياضية فى مراحل التعليم المختلفة فى الدول الإسلامية مدخلا يتضمن اسهامات المسلمين فى مجال هذا العلم بشىء من التفصيل وبصورة تليق بهذا الاسهام .

١٢ - توصى الندوة بضرورة تعميم تدريس الثقافة الإسلامية فى جميع جامعات البلاد الإسلامية .

١٣ - توصى الندوة بضرورة تدريس مادة مناهج البحث والتفكير العلمى فى كافة الكليات الجامعية فى الدول الاسلامية ، وكذلك فى السنة الأخيرة من المرحلة الثانوية .

١٤ - توصى الندوة بضرورة بحث مدى توظيف علماء الكلام والدعاة للتقدم العلمى الذى وصل إليه المسلمون فى فترة ازدهارهم فى تثبيت العقيدة .

١٥ - توصى الندوة بضرورة حصر الآيات والاحاديث النبوية التى تتضمن أرقاما مع دراسة دقيقة لدلالاتها ومعاينتها .

١٦ - تؤكد الندوة على ضرورة

الاجتهاد المعاصر لسد الحاجات المتجددة فى المجتمع الإسلامى على أن يكون واضحا أن الاجتهاد لايكون إلا فى المتغيرات دون الثوابت التى جاءت بها النصوص القطعية الثبوت والدلالة .

١٧ - توصى الندوة بضرورة نقد مناهج العلوم الانسانية من منظور إسلامى أصيل - مع الاستفادة من إيجابيات النقد العربى لذاته - باعتبار ذلك مقدمة لصياغة مناهج إسلامية لهذه العلوم .

١٨ - كما توصى الندوة بضرورة مواصلة اتخاذ الخطوات العلمية والعملية لصياغة مناهج إسلامية فى العلوم الانسانية .

١٩ - توصى الندوة بضرورة حصر المناهج التى استخدمها المسلمون فى العلوم المختلفة وربطها بالعلوم الاجتماعية والطبيعية المعاصرة بغية توظيفها لتجديد مناهج هذه العلوم وتأسيسها إسلاميا .

٢٠ - وتوصى الندوة بضرورة رصد أثر الايديولوجيا على مناهج البحث العلمى فى الغرب ومدى الاستفادة من نتائج هذا الرصد فى صياغه مناهج إسلامية للعلوم .

٢١ - توصى الندوة بضرورة الاسترشاد بجميع ماتم انجازه فى مجال مناهج العلوم المختلفة دون التعصب لمنهج دون آخر أو ربط علم من العلوم لمنهج وحيد مع مراعاة عدم تعارض أى من هذه المناهج مع الأصول الإسلامية .

٢٢ - توصى الندوة بضرورة استقصاء الدراسات والترجمات والابحاث التى تؤكد انتقال علوم ومناهج وأبحاث المسلمين إلى مفكرى الغرب والتعريف بالمخطوط منها والمطبوع بصورة تحسم قضية تأثر بعض مفكرى وفلاسفة الغرب مباشرة بحضارة المسلمين على أن يكون الاعتماد فى هذا الأمر على المراجع والكتابات الأصلية التى تعتبر حجة لدى الغربيين .

٢٣ - توصى الندوة بضرورة دراسة عميقة لمنهج التفاعل الحضارى من منظور إسلامى يوضح ما نأخذ وما نترك من الحضارات الأخرى مع بيان منهج السلف ومنهج الاوربيين فى التعامل مع الحضارات .

٢٤ - توصى الندوة بأهمية العمل على رصد وكشف المخططات التغريبية وبيان خطواتها التنفيذية على جميع المستويات وتحليلها منهجا ومضمونا .

٢٥ - توصى الندوة بدراسة التأثيرات السلبية للتغريب على عقول المسلمين وكيفية التصدى لها .

٢٦ - توصى الندوة بضرورة التأكيد على أهمية القيم باعتبارها من الثوابت الإسلامية فى أية محاولة لصياغة مناهج العلوم من منظور إسلامى .

٢٧ - توصى الندوة بضرورة اجراء استقصاء للآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بالتغيير الاجتماعى بغية إيضاح

المنهج الإسلامى فى هذا الصدد وتغطية كافة الاشكاليات النظرية والعملية التى تعوق مسيرة الصحوة الإسلامية بسبب عدم وضوح الرؤية الإسلامية .

٢٨ - توصى الندوة بضرورة العمل على جمع ودراسة المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بالعلوم الانسانية والكونية وتتبع ما طرأ عليها من تطور أو انحراف وما تؤدى إليه من تأثيرات ثقافية ، وذلك بغية معاونة الباحثين على تفهم مضامين المصطلحات ومجالات استخدامها .

٢٩ -توصى الندوة بأهمية البدء فى اعادة النظر فى المقررات الدراسية فى العلوم الشرعية والانسانية والكونية فى العالم الإسلامى فى ضوء المنهجية الإسلامية .

٣٠ - توصى الندوة بضرورة توجيه الابحاث والباحثين فى جامعات العالم الإسلامى خاصة فى مرحلتى الماجستير والدكتوراه إلى تعميق البحث العلمى فى الجوانب المنهجية بغية الاسراع فى الخروج من أزمة المناهج الحالية .

٣١ - توصى الندوة ضرورة تبنى المنظمات العاملة فى المجالات العلمية والفكرية والثقافية ، وكذلك جامعات الدول الإسلامية لقضية المنهجية باعتبارها العنصر الأساسى فى المشروع الحضارى لنهوض العالم الإسلامى .

٣٢ -توصى الندوة المؤسستين المنظمتين لهذا اللقاء بطباعة ونشر الابحاث والمناقشات والتوصيات الخاصة بهذا اللقاء وتعميمها على الجهات المهتمة .

٣٣ - توصى الندوة المؤسستين المنظمتين لهذا اللقاء بترتيب عقد ندوة أخرى مماثلة لاستكمال بحث مالم يتم بحثه من موضوعات ورقة العمل الاصلية لهذه الندوة .

ويشيد المشاركون فى الندوة بالدور الرائد الذى يقوم به المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى سبيل إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة والدور الرائد المأمول لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية فى سبيل تكوين أجيال المثقفين الجزائريين على أساس إسلامى أصيل .

كما يتقدمون بوافر الشكر للمؤسستين المذكورتين على إقامة هذه الندوة وللمسؤلين فى ولاية قسنطينة والمجلس البلدى وجبهة التحرير الوطنى واللجنة الدينية للجامعة ولأجهزة الاعلام المختلفة على التسهيلات والخدمات التى قدمتها لهذه الندوة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



من المراحل الأولية الأساسية فى خطة عمل المعهد العالمى للفكر الاسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف مافيه من اسهامات فى شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين فى العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية - شرعية وعصرية - بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد فى هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر فى هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر فى عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة مايخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل فى موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .



كتاب التعريفات للجرجانى

عرض : الشيخ بدر القاسمى

المؤلف

هو أبو الحسن على بن محمد بن على الجرجانى الحسينى الحنفى المعروف بالسيد الشريف « والسيد السند » . احد الائمة الاعلام فى الفقه والمنطق والفلسفة وعلم الكلام ، ذو باع طويل فى قواعد اللغة والبلاغة وعلم الفرائض والاصول ، كان وحيد عصره فى الذكاء ورجاحة العقل وقوة الجدل والمناظرة . ولد بجرجان(وقيل فى طاغو قرب استراباد) فى عام ٧٤٠هـ . وتلقى العلم عن والده وعلماء بلده ، وبرع فى اللغة والنحو ، ثم سافر إلى مصر وتعلم المنطق على مباركشاه المنطقى تلميذ القطب الرازى ، ودَرَسَ الفقه على الشيخ اكمل الدين البابرتى مؤلف « العناية فى شرح الهداية » فى الفقه الحنفى . ومن أبرز تلاميذه فخر الدين العجم ، وسيد على العجمى ، وفتح الله الشروانى ، وابنه محمد الجراجانى ، والعفيف الجرهسى ، وأبو الفتوح أمطاووس . وتوفى بشيراز على أشهر أقوال المؤرخين عام ٨١٦هـ .

ويقول العينى كان عالم الشرق ، علامة دهره ، وكان بينه وبين سعد الدين التفتازانى محاورات ومناظرات فى مجلس الملك تيمورلنك ، فكانت كفة السيد الشريف الجرجانى راجحة لما كان يتمتع به من فصاحة فى الكلام وبراعة فى الجدل وقوة الاحتجاج ، ولارائه فى علم الكلام والمنطق والاصول ، والبلاغة أهمية كبيرة لدى العلماء .

كان الجرجانى بارعا فى التأليف باللغتين العربية والفارسية . وقد بلغ عدد مؤلفاته فوق خمسين كتابا فى علوم مختلفة من أهمها : « شرح المواقف » فى علم الكلام ، « وشرح السراجيه » فى الفرائض ، والتعليقات على كل من : « تفسير

الكاشف » ، « وتفسير البيضاوى » وعلى« التنقيح فى أصول الفقة » ، و« المطول فى البلاغة » للتفتازانى ، « وكتاب التعريفات » . ومازالت كتبه فى المنطق والنحو من كتب المقررات الدراسية فى كثير من البلاد كالكبرى والصغرى فى المنطق فى النحو .

وقد ترجم لحياة الجرجانى كثير من المؤرخين ورجال الطبقات والتراجم من بينهم :

السخاوى /فى الضوء اللامع ج٥ ص ٤٢٨ - ٤٣٠ .

الشوكانى /فى البدر الطالع ج١ ص ٤٨٨ - ٤٩٠ .

اللكنوى /الفوائد البهية ص ١٢٥ - ١٣٧(وهو من أحسن ماكتب عن الجرجانى) .

الزركلى /فى الاعلام ج٥ ص٧ .

كحالة / فى معجم المؤلفين ج٧ ص ٢١٦ .

يعتبر كتاب « التعريفات » للجرجانى من أحسن الكتب التى الفت فى التعريف بمصطلحات الفنون ، وهو سهل التناول دقيق التعبير ، متداول بين أهل العلم منذ قرون عديدة ، وهو قطرة من بحر علم الجرجانى حيث أن الجرجانى صاحب ابداعات وأفكار مبتكرة فى عديد من القضايا المنطقية والكلامية .

يقع الكتاب فى ٢٦٠ صفحة من القطع المتوسط ، تناول المؤلف فيه مصطلحات علم الفقه والأصول ، والمنطق والنحو ، والصرف والبلاغة ، والفلسفة وعلم الكلام والتصوف وغيرها من العلوم التى اعتنى بها المسلمون ودونوها وقاموا بتعليمها وتطويرها . وهو من الكتب النادرة التى حظيت باقبال شديد منذ تأليفها وصدرت له طبعات كثيرة وكانت أولها فى باريس عام ١٨٤٥م . ومن أهم هذه الطبعات أيضا :

طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى بمصر وهى فى ٢٣٢ صفحة على ورق أصفر ردىء مع ملحق فى شرح مصطلحات ابن عربى فى الفتوحات المكية هذا الملحق فى ١٢ صفحة ، ولم يذكر اسم كاتب الملحق . وقام بتصحيح هذه الطبعة أحد علماء الأزهر وقد سبقت هذه الطبعة طبعات هندية ، وتركية عديدة وكذلك طبعة دار الكتب العلمية فى بيروت بلبنان والتى صدرت فى عام ١٩٨٣ . وهى أحسن الطبعات وأوضحها وتقع فى ٢٦٢ صفحة .

وقد صدرت طبعة محققة من كتاب« التعريفات » للجرجانى عام ١٩٨٥ من دار الكتاب العربى بتحقيق الدكتور / إبراهيم الإبيارى .

تتميز هذه الطبعة عن الطبعات الأخرى

فى عدة أمور :

١ - تحتوى على مقدمة إضافية بقلم المحقق تعرف بالمؤلف وتلقى الضوء على أهمية الكتاب وخصائصه .

٢ - ذكر المراجع التى اعتمد عليها المؤلف .

٣ - فهرس مواد الكتاب مرتب حسب حروف التهجى إلى جانب ترقيم وتنظيم المواد وتنسيقها مع تعديل ترتيب المؤلف .

يبلغ عدد المصطلحات فى الطبعة المحققة ١٦٤٧ .

وعدد الصفحات ٣٦٤ .

وجاء فى المقدمة أن الكتاب قد طبع :

فى الآستانة عام ١٨٣٧ .

وفى ليسبيج عام ١٨٤٣ .

وفى مصر عام ١٨٦٦ .

وفى مصر عام ١٨٨٨ .

وفى مصر عام ١٩٣٨ .

وقد رتب المؤلف كتابه على حروف المعجم ويبدأ بمصطلح (الابتداء) وينتهى بمصطلح (اليونسية) . ويحتوى الكتاب على ألف وثمانمائة وتسعة عشر مصطلحا موزعة على الحروف على النحو التالى :

١ - باب الألف ٣٢١ مصطلحا

٢ - باب الباء ٥٧ مصطلحا .

٣ - باب التاء ٢٠٢ مصطلحا .

٤ - باب الثاء ٧ مصطلحا .

٥ - باب الجيم ٦٠ مصطلحا .

٦ - باب الحاء ١٢٨ مصطلحا .

٧ - باب الخاء ٥٤ مصطلحا .

٨ - باب الدال ٢٠ مصطلحا .

٩ - باب الذال ١١ مصطلحا .

١٠ - باب الراء ٤١ مصطلحا .

١١ - باب الزاى ١٥ مصطلحا .

١٢ - باب السين ٦٢ مصطلحا .

١٣ - باب الشين ٥٥ مصطلحا .

١٤ - باب لصاد ٤٦ مصطلحا .

١٥ - باب الضاد ٢٠ مصطلحا .

١٦ - باب الطاء ٢٧ مصطلحا .

١٧ - باب الظاء ١٦ مصطلحا .

١٨ - باب العين ١٣٤ مصطلحا .

١٩ - باب الغين ٢٩ مصطلحا .

٢٠ - باب الفاء ٥٨ مصطلحا .

٢١ - باب القاف ٨٥ مصطلحا .

٢٢ - باب الكاف ٤٦ مصطلحا .

٢٣ - باب اللام ٤٠ مصطلحا .

٢٤ - باب الميم ٣٣٥ مصطلحا .

٢٥ - باب النون ٧٠ مصطلحا .

٢٦ - باب الواو ٤٩ مصطلحا .

٢٧ - باب الهاء ١٧ مصطلحا .

٢٨ - باب الياء ١٤ مصطلحا .

وهذه المصطلحات متنوعة وتتعلق بعلوم عديدة فنجد على سبيل المثال مصطلحات

مثل :

(الاتق) (الاجتهاد) (الاجـازة) (الاحتكـار) (الاذان) (الديـة) (اليمين) فى الفقه و(الاستـحسان) (الاستصحـاب) (الاجماع) (اشـارة النص) فى أصول الفقه .

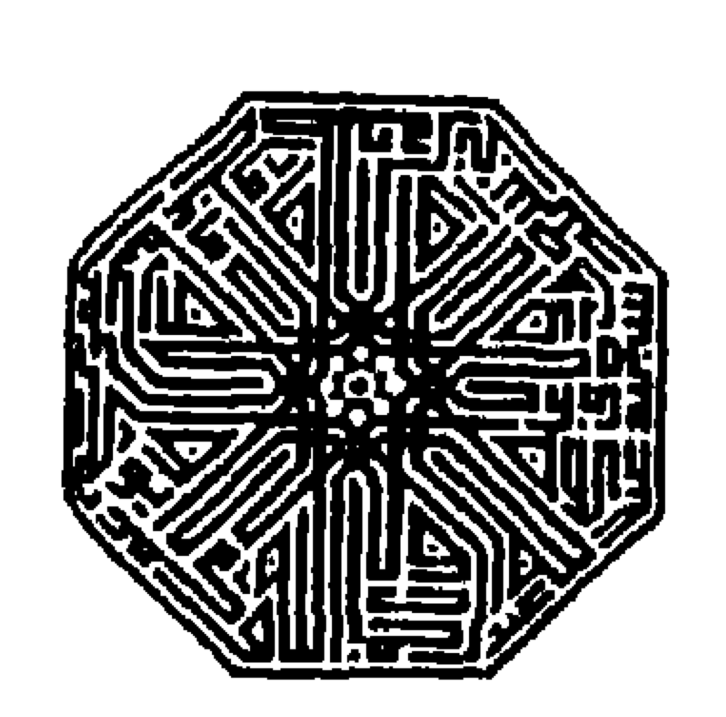
و(الأباضيـــه) (الأزارقــــة) (الاسماعيليـــة) (الاسكافيــــه) (الاسحاقية) وهى اسماء الطوائـف والفرق .

و(الهيـولى) (واجب الوجـود) (العقل الفعال) من مصطلحات علم النفس .

و(الملكوت) (التجلى) (القطب) (الروح الاعظم) من مصطلحات علم التصوف .

و(النقيض) (العكـس) (القياس) (الكلى) (الوضيه) من مصطلحات علم المنطق .

و(الاستعــارة) (الاطنـــاب) (التشبيه) من مصطلحات علم البلاغة .





أبجد العلوم
الوشي المرقوم في أحوال العلوم

عرض : الشيخ بدر القاسمي

التعريف بالمؤلف :

هو أبو الطيب صديق حسن بن على بن لطف الله الحسينى البخارى القنوجى .

مولده :

ولد عام ١٢٤٨ الموافق ١٨٣٢م فى بلده بريلى بالهند ونشأ فى قنوج أحد مدن الهند العريقة .

شيوخه :

تلقى العلوم الإبتدائية على يد أخيه أحمد بن حسن القنوجى وعلماء بلده ثم سافر إلى دلهى عاصمة الهند وتتلمذ على المفتى محمد صدر الدين خان المتوفى عام ١٢٨٥ -١٨٦٨ ثم سافر إلى بهوبال وأخذ العلم عن القاضى حسن بن محسن السبيعى الأنصارى وأخيه الشيخ زين العابدين كما أخذ الإجازة من الشيخ عبد الحق بن فضل الله الهندى المتوفى عام ١٢٨٦هـ والشيخ محمد يعقوب الدهلوى المتوفى عام ١٢٨٢ .

وفى بهوبال تزوج بملكة بهوبال شاه جهان بيكم فى سنه ١٢٨٨هـ -١٨٦٩م وعمل وزيرا لها ونائب عنها ولقب بـ (نواب عالى جاه أمير الملك بهادر) وعلا شأنه ووجد الفرصة لتأليف ونشر كثير من المراجع العلمية .

مؤلفاته :

بلغت المؤلفات التى تحمل إسمه أكثر من ستين كتابا من بينها :

١ - فتح البيان فى مقاصد القرآن - فى عشرة أجزاء . ٢ - نيل المرام من تفسير آيات الأحكام . ٣ - الدين الخالص . ٤ - حسن الأسوة بما ثبت عن الله ورسوله فى النسوة . ٥ - عون البارى بحل أدلة البخارى . ٦ - السراج الوهاج من

كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج .
٧ - الروضة الندية شرح الدرر البهية .
٨ - فتح العلام بشرح بلوغ المرام .
٩ - التاج المكلل ، وأبجد العلوم وغيرها .

وفاته :

مات صديق حسن خان القنوجي في عام ١٣٠٧هـ الموافق ١٨٨٩م .

مؤرخو حياته :

ترجم صديق حسن خان القنوجي لنفسه في عديد من كتبه كما ترجم له عبد الحي الحسني في كتابه« نزهة الخواطر » المجلد الثامن ص١٨٧ إلى ١٩٥ .

التعريف بالكتاب :

أبجد العلوم من أضخم كتب القنوجي وأوسعها إحاطة واستيعاباً وأكثرها فائدة .

طبعات الكتاب :

١ - طبع الكتاب بأجزائه الثلاثة في بهوبال في حياة المؤلف وبإشراف المؤلف نفسه .

٢ - طبع الكتاب في بيروت مصورا من الطبعة الهندية أكثر من مرة وهي التي كانت متداولة بين أهل العلم .

٣ - طبع الكتاب من قبل وزارة الثقافة والإرشاد القومي وذلك عام ١٩٧٨ وقد أعده للطباعة ووضع فهارسه عبد الجبار زكار كما كتب تعريف بالمؤلف وذكر أسماء مؤلفات القنوجي وأهمية أبجد العلوم ومحتوياته .

وقد أردف زكار الكتاب بسبع فهارس وهي :

١ - فهرس الأبواب والفصول .

٢ - فهرس أسماء الأعلام .

٣ - فهرس الأماكن التي ورد ذكرها في الكتاب .

٤ - فهرس أسماء الكتب التي جاء أسمها .

٥ - فهرس الآيات القرآنية .

٦ - فهرس الأحاديث النبوية .

٧ - فهرس الأشعار وأشطار البيت .

محتويات الكتاب :

عثر المؤلف على كل من مقدمة إبن خلدون ، وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ومدينة العلوم للأزنيقي ، وكشاف إصطلاحات الفنون للتهانوي فأراد أن يجمع ماانتثر فيها من فوائد حول حقيقة العلم ، وأنواعه ، وأسسه ومبادئه مع تراجم بعض أهل العلم والتفاصيل الأخرى فجاء هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء :

عنوان الجزء الأول من الكتاب وهو« الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم » .

عنوان الجزء الثانى من الكتاب هو « السحاب المركوم المسطر بأنواع العلوم » .

عنوان الجزء الثالث من الكتاب هو « الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم » .

وقد أبدع فى تبويب الكتاب فجعل **الجزء الأول** فى سته أبواب مع مقدمة وخاتمة والمقدمة فى بيان مايطلق عليه العلم ونسبته ومحله وبقائه وعلم الله سبحانه .

والباب الأول فى تعريف العلم وتقسيمه والباب الثانى فى منشأ العلوم وكتبه والباب الثالث فى المؤلفين والمؤلفات وآداب التعلم والتحصيل والباب الرابع فى فوائد منثورة من آداب العلم مع تفريعها إلى مناظر وفتوح وفوائد والباب السادس فى إنقسام الكلام إلى فن النظم والنثر أما الخاتمة فأفردها لتطبيق الآراء والأفكار التى سبق ذكرها .

أما **الجزء الثانى** الذى كتبه بعنوان « السحاب المركوم المسطر بأنواع الفنون » وأصناف العلوم فهو أضخم الأجزاء الثلاثة حجما وأغناها مادة .

فقد استقصى فيه ما ألف بالعربية من العلوم منذ بدء التدوين حتى عصره فى شتى ميادين المعرفة من علوم القرآن والحديث واللغة ، والنحو ، والأدب ، والفلسفة ، والعقائد والتاريخ والسياسة والفلك والجغرافية والبلدان والطب والصيدلة والرياضيات والموسيقى وما يتفرع عن ذلك .

ثم عرف كل علم وفن بعد أن رتبها على حروف المعجم ويذكر فى نهاية التعريف بالعلم بنماذج من الكتب المؤلفة فى كل علم وهكذا يسهل على الطالب بغيته فى الحصول على حقيقة أى علم يريد معرفته .

أما **الجزء الثالث** والمعنون « بالرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم » فقد قسمه على عشرين زمرة غلب عليهم الإختصاص فأختار مجموعة من :

علماء اللغة والتصريف ، والنحو ، وعلماء المعانى والبيان ، وعلماء المحاضرة وعلماء العروض والقوافى وعلماء الإنشاء والأدب وعلماء الشعر ، وعلماء التاريخ ،وعلماء المنطق ، وعلماء الجدل ، وعلماء الخلاف ، وعلماء الحكمة ، وعلماء الطب ، وعلماء أصول الفقه ، وعلماء المقالات ، وعلماء الفقه والحفاظ من العلماء وعلماء الفرائض وعلماء النجوم .

ويذكر أهم ما كتبوه من المؤلفات ثم يفرد قسما خاصا لتراجم علماء الأقاليم فترجم لعلماء الحرمين الشريفين وعلماء اليمن ، وعلماء الهند وعلماء بلده قنوج وأخيرا علماء مقاطعة بهوبال فى الهند مع ذكر أشهر مؤلفاتهم وهكذا أصبح

كتاب« أبجد العلوم » من أوسع الكتب العلمية فى هذا الباب .

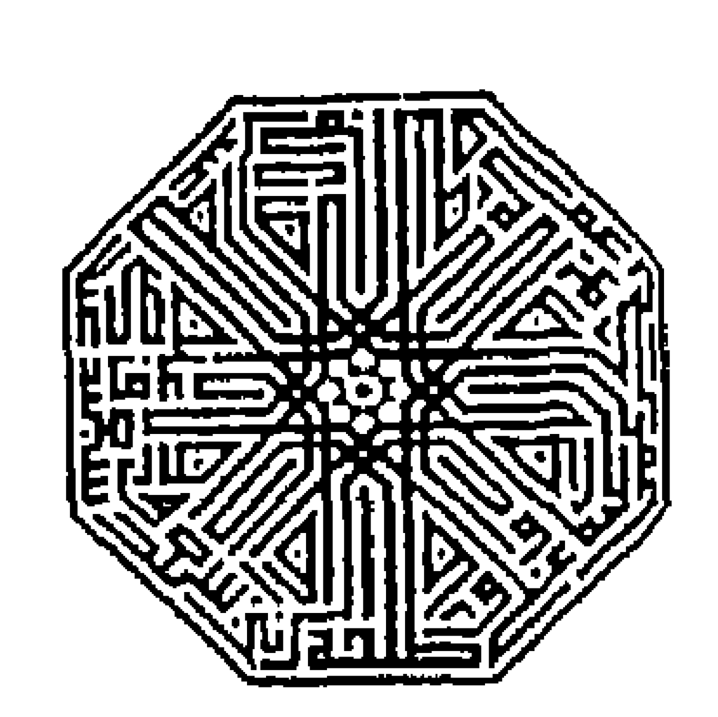
الملاحظات العامة :

١ - تغلب على الكتاب سمة النقل وهذه سمة معظم مؤلفات صديق حسن خان حيث أن دوره يقتصر فى التلخيص والتهذيب والتبويب .

٢ - نقل مالا ينبغى ذكره كالمقارنه بين أهل الهند والسودان ووصف الثانى بالطيش وسفاهة الأحلام وتوجيه ذلك معتمدا على علم النجوم .

٣ - عدم إعطاء المترجم لهم من العلماء فى الكتاب حقهم فيطيل فى ذكر البعض ويختصر فى ذكر الآخر لإعتبارات غير علمية أحيانا .

٤ - التكلف فى التعبير لإلتزام السجع فى العبارة دون داع إلى ذلك .





مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم

/ لطاش كبرى زاده

عرض: د . هاشم الهنداوى

المؤلف :

هو عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل الشهير بطاش كبرى زاده نسبة إلى قرية طاش كبرى التى عاشت فيها أسرته وهى إحدى قرى آسيا الصغرى (وهى قرية قريبة من قسطمونى فى الأناضول) . ولد طاش كبرى زاده فى مدينة بروسة فى ١٤ من ربيع الأول سنة ٩٠١ هـ ٣ من ديسمبر سنة ١٤٩٥م . وكانت هذه المدينة آنذاك أهم المدن التركية ؛ إذ ظلت عاصمة للدولة العثمانية منذ عهد أورفان فى سنة ٧٢٦هـ / ١٣٢٦ م حتى افتتحت القسطنطينية سنة ١٤٥٣ م . ولما كان والده دائم الترحال فكان يصحبه فى كل رحلاته ، ومن ثم فقد تنوعت معاهد العلم التى التحق بها ، كما تعدد شيوخه بتنوع البيئات العلمية التى رحل إليها .

ولقد كان المنهج التعليمى فى ذلك الوقت يتضمن معارف أساسية لابد للمتعلم من إتقانها وهى القرآن الكريم وعلوم العربية ، ثم علوم الدين الإسلامى وقد بدأ أحمد بن مصطفى هذه البداية الطبيعية فحفظ القرآن الكريم منذ صغره . كذلك درس الكتب الأساسية فى علوم اللغة وعلوم الدين جميعا ، وعلم المنطق وعلم الفلك والعلوم العقلية المختلفة وغيرها ... ولقد قرأ كتب هذه العلوم قراءة إتقان واستيعاب لا قراءة عابرة . كذلك كان من العوامل التى أثرت فى هذه العقلية وأثارتها أنه درس على يد سلسلة من المشايخ الذين يعدون من أعلام عصرهم وتبدأ هذه السلسلة بأبيه المولى مصلح الدين مصطفى بن خليل الذى تنقل عمله بين التدريس والقضاء ، وانتهت بالعالم

الفاضل المولى بدر الدين عمور ابن قاضى زاده الرومى الشهير « بميرم جلبى » والعالم الشيخ عمد التونسى المغوشى الذى قرأ عليه بعضا من « صحيح البخارى » ونبذا من كتاب « الشفاء » للقاضى عياض ، وقرأ عليه علم الجدل وعلم الخلاف وباحثه فى العلوم العقلية والعربية ، ولما اقتنع شيخه بأهليته أجازه إجازة مكتوبة وملفوظة أن يروى عنه الحديث والتفسير وسائر العلوم وجميع ما يجوز ويصح عنه روايته .

وبعد أن أتم فترة تعليمه وقد ناهز عمره الثلاثين عاما بدأت حياته العملية منذ عام ٩٣١ هـ حيث بدأ بالعمل بالتدريس واستمر به حتى عام ٩٥٢ هـ ثم عين قاضيا بمدينة بروسة ، وعاد للتدريس فى عام ٩٥٤ هـ لكنه يعود ليعمل قاضيا بمدينة استانبول فى عام ٩٥٨ هـ .

وفى عام ٩٦١ هـ أصيب أحمد بن مصطفى بالرمد وكف بصره ، فلزم منزله وعكف على إملاء بعض كتبه وتوجيه تلاميذه إلى تبييض بعضها الآخر حتى وافته المنية فى نهاية رجب ٩٦٨ هـ ١٦ أبريل سنة ١٥٦١م فى مدينة استانبول ودفن بها .

ولقد أجمع كل من ترجم لطاش كبرى زاده أنه كان حنفى المذهب صوفى النزعة والسلوك منكبا على العلم ، عزوفا عن طلب الدنيا ، متواضعا جم التواضع ، يعطى كل ذى حق حقه غير متحيز ولا متعصب .

ونتيجة لتنوع تعليمه ، وتنوع البيئات العلمية التى تربى بها فضلا عن تنوع شيوخه فقد أصبح ذا عقلية موسوعية ، أنتجت لنا|ما يزيد عن الأربعين مصنفا شديد التنوع ، موسوعية فى مجالها تدل على عقلية واسعة الأفق ، ومن أهم هذه المؤلفات كتابان لا نجد لهما نظيرا وهما كتاب « الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية » وهو يعد المصدر الوحيد لتراجم علماء الدولة العثمانية ورجالها المشهورين حيث ترجم لنحو ٥٢٢ عالما مشهورا . أما الكتاب الأخر فهو كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » الذى ألفه عام ٩٤٨ هـ أى قبل وفاته بعشرين عاما ، آى أنه ألفه إبان نضجه العلمى وبعد أن اكتملت معارفه وصقلت خبراته .

الكتـــاب :

إذا كان الكثيرون يعدون كتاب « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » وراقية (ببليوجرافية) عامة فيمكننا القول بأن هذا الكتاب ليس وراقية فحسب ، وإنما موسوعة فى موضوعات العلوم العربية الإسلامية .

يهدف الكتاب إلى تصفية النفس الانسانية وإيصالها إلى السعادة عن طريق الاطلاع على العلوم والمعارف ولذلك أسماه كتاب « مفتاح السعادة » وبعبارة أخرى يهدف الكتاب إلى إرشاد الراغبين فى تحصيل العلوم إلى طريقة تحصيلها ، ذلك أن العلوم كما يعرفها المؤلف نفسه ـ

قسمان : علوم النظر وعلوم التصفية ؛ فالعلوم النظرية هى علوم الدين واللغة والفلسفة .. الخ ، أما علوم التصفية أو العلوم العملية فهى العلوم التى يكتسبها الصوفى من خلال الفيض الإلهى حينما يقطع الإنسان المتصوف علائقه الدنيوية وينكب على العبادة ، ويقبل على ربه بكنه الهمة ويخلى نفسه من نزعات الحياة الدنيا ، فتنسكب عليه علوم إلهية ومعارف ربانية لا يمكن اكتسابها عن طريق النظر .

ويحاول المؤلف فى كتابه أن يجيب على السؤال التالى « بأى العلوم يبدأ السالك طريق الآخرة الطالب للسعادة » واقتضت الإجابة والفصل فى الخلاف أن يؤلف هذا الكتاب ذلك أن « تحصيل العلوم كما لم يكن إلا بتصورها اسما ورسما وموضوعا ونفعا ، أحْبَبْنَا أن نبين فى هذه الرسالة (أى الكتاب الذى بين أيدينا) الأمور المذكورة فى كل علم أصلا وفرعا وبيان أسماء الكتب المؤلفة فيها وأسماء مؤلفيها ليكون عونا فى تحصيلها وترغيبا فى طلبها وإرشادا إلى طريق تحصيلها .

وإذا كان المؤلف قد ذكر كل علم وعرف به ثم ذكر المصنفات فى هذا العلم وذكر مؤلفيها وترجم لهم ، فإنه كان يهدف من ذكر تلك المصنفات والمؤلفين إلى غايات جليلة .

فيذكر المصنفات « للتنبيه » على مراتبها وجلالة قدرها والتفاوت بين تلك الكتب وفى ذلك إرشاد للطالب إلى تحصيلها وتعريف له بما يعتمده منها وتحذيره من الاغترار . ويذكر المؤلفين لمعرفة مناقبهم وأحوالهم ليستفاد بذلك فى تأديب النفس بأدبهم ، ولمعرفة مراتبهم وعصورهم لإنزالهم منازلهم وإعطائهم حقوقهم ، وذكرهم أيضا نوع من الوفاء بحقوقهم لأنهم السلف والأئمة .

وقد رتب المؤلف كتابه ترتيبا موضوعيا مصنفا وفق تصوره للمعرفه البشرية السائدة فى عصره . فقسم الكتاب إلى أربعة مقدمات وسبع دوحات . أما المقدمات فتنصب جميعا على العلم والتعلم والتعليم والمعلم والمتعلم ويمكن أن نعدها مقدمة تربوية .

وأما الدوحات السبع فهى مقسمة إلى طرفين :

الطرف الأول : ويضم علوم النظر وهى الدوحات الست الأولى .

الطرف الثانى : ويضم علوم التصفية التى هى ثمرة العلم بالفعل وهى الدوحة السابعة .

والدوحات السبع هى :

الدوحة الأولى : فى بيان العلوم الخطية .

الدوحة الثانية : فى علوم تتعلق بالألفاظ وهى علوم اللغة العربية والأدب العربى .

الدوحة الثالثة : فى علوم باحثة عما فى الأذهان من المعقولات الثانية وهى العلوم الآلية التى تعصم من الخطأ فى الدرس ، مثل المنطق ، والجدل ... الخ .

الدوحة الرابعة : فى العلم المتعلق بالأعيان وهى علوم الفلسفة النظرية أى العلم الإلهى والعلم الطبيعى ، والعلوم الرياضية .

الدوحة الخامسة : فى الحكمة العملية .

الدوحة السادسة : فى العلوم الشرعية ، وهى علوم الدين الإسلامى (فيما عدا التصوف) .

الدوحة السابعة : فى علوم الباطن ، وهى علوم التصوف .

هذا هو الإطار العام للتصنيف الذى رتب الكتاب على أساسه ، وقد قسم كل دوحة إلى شعب ، وكل شعبة إلى علوم ، أو مطالب أو عناقيد .. الخ بحسب قابلية الشعب للتفريع استطرد المؤلف فى التفريع والتشجير وأسرف فى تفتيت الموضوعات لدرجة جعلت من مواقيت الصلاة علما ومن نزول الغيث علما (ونتج عن ذلك أنه لم يجد مؤلفين ولا مؤلفات فى بعض العلوم كعلم استنباط المعادن وعلوم الطيرة والشعوذه والتخيلات) ، وقد بلغ عدد العلوم فى النهاية ثلاثمائة علما .

ويحرص المؤلف على ذكر موضوع العلم والغرض منه ومبادئه ومسائله وفائدته ، ثم يذكر أهم المؤلفات فى كل علم ، فيبدأ بالمؤلفات الأصلية ثم الشروح والمختصرات ، وحينما يذكر الكتاب يترجم لمؤلفه . وكثيرا مايستطرد فيذكر المؤلفات الأخرى لنفس المؤلف ، كما يذكر بعض الطرائف ثم يعود إلى ماكان عليه . ويتفاوت التفصيل بين الدوحات المختلفة بحسب أهميتها . ولكن أكثرها تفصيلا تلك التى تتناول العلوم العربية وعلوم الدين الإسلامى وعلوم التصوف .

ويعد الكتاب بمادته أوفى كتاب فى موضوعات العلوم ، فهو تلخيص للمنجزات التى تمت فى العلوم المختلفة ، وكذلك يعد هذا الكتاب مصدرا أصيلا وانعكاسا صادقا وأمينا للحياة الفكرية للمسلمين بعد الغزو المغولى . كذلك يمكن اعتبار تصنيفه من أرق ماوصلت إليه خطط التصنيف عند العرب .

ولهذا الكتاب أهمية واضحة من الناحية الوراقية (الببليوجرافية) إذ انه يضم أهم الكتب فى كل علم من العلوم ويدرسها بطريقة نقدية ، فلا يترك القارئ فى حيرة من أمر الاختيار ، بل يقوم بمسح نقدى للإنتاج الفكرى ويقترح على القارئ عناوين الكتب ، ولقد كان المؤلف شديد الدقة من الناحية الوراقية فهو أحيانا مايذكر أجزاء من المؤلفات المتصلة بعلم معين ، ومن الممكن لفصل واحد من كتاب أعم أن يكون أفضل ماكتب فى الموضوع . يضاف إلى ذلك أن المؤلف كان دقيقا فى التحقيق الوراق ، إذ إنه رأى بنفسه كثيرا من الكتب التى ذكرها ، وأحيانا يخبرنا أن فلانا أخبره أنه رأى كتاب كذا ، ثم يقول عن نفسه أنه لم يره ولم يسمع به . وهذه أمانة علمية فهو لا ينقل معلومات بدون تحقيق ، فإذا تعذر عليه التحقيق اعترف بذلك صراحة .

لقد صدر هذا الكتاب القيم فى طبعتين ؛

ـ **الأولى** : ونشرتها دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد ، فظهر الجزآن الأول والثانى فى مجلد واحد سنة ١٣٢٨ / ١٣٢٩ هـ أما الجزء الثالث ويضم الدوحة السابعة فقد ظهر فى ١٣٥٦هـ بعد العثور على مخطوطة له فى لندن . وهذه الطبعة هى عبارة عن مجرد نشر للنص الأصلى دون تحقيق أو خدمة ،ومن ثم كان من الصعب استخدام هذه الطبعة لصعوبة الوصول إلى المعلومات بسبب عدم وجود أية مفاتيح تيسر استخدام الكتاب وتسهل الوصول إلى محتوياته بسرعة . **أما الطبعة الثانية** : وهى طبعة محققة ومراجعة ، وقد صدرت عام ١٩٦٨ عن دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، وقد قام بتحقيقها ومراجعتها كل من الأستاذ كامل كامل بكرى بمراقبة المكتبات بجامعة الأزهر ، والأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو النور الأستاذ السابق بقسم المكتبات والوثائق بكلية الآداب ، جامعة القاهرة . وقد بذل المحققان جهدا كبيرا فى سبيل إخراج هذه الطبعة فى شكل يسهل الانتفاع بها . فقاما بإعداد المفاتيح اللازمة لإبراز اهم سمات الكتاب كمرجع وراق ، **وللكتاب تراجم وللكتاب رتبت مادته ترتيبا مصنفا** ، ولذا فقد صدرت هذه الطبعة المحققة فى أربعة مجلدات ، تشتمل الثلاثة الأولى منها على النص الاصلى ، أما المجلد الرابع فيضم أهم مفاتيح استخدام الكتاب وهى أربعة كشافات هامة هى :

١ – كشاف العلوم : وهو فى الحقيقة ترتيب هجائى لموضوعات وعلوم كتاب مفتاح السعادة ، ذلك لأن العلوم قد رتبت فى الكتاب وفقا لنظام تصنيف المعرفة البشرية وحيث يصعب على القارئ أن يشق طريقه خلال هذا الترتيب المصنف .

٢ – كشاف العنوان : بلغت عناوين الكتب فى الكتاب حوالى ٢٥٠٠ عنوانا ، ولذلك يتعذر الوصول إلى أى عنوان مخصص فى النص دون هذا الكشاف ، وقد روعى ذكر عنوان الكتاب مقرونا بمؤلفه لأن اسم المؤلف يعين على التفرقة بين العناوين إذا تشابهت .

٣ – كشاف المؤلفين والأعلام : ويشتمل هذا الكشاف على أسماء الأشخاص الذين ورد ذكرهم فى الكتاب سواء أكانوا مؤلفين أو غير مؤلفين ، وإن ميز المؤلف بنجمة .

٤ – كشاف الأماكن والبلدان : يشتمل على أسماء الأعلام الجغرافية من البلاد والأماكن الوارد ذكرها فى الكتاب . والمداخل فى الكشافات متبوعة بما يحدد أمكنتها فى النص بواسطة رقم الجزء أولا ثم رقم الصفحة ثانيا .

Committed to Serious Research and Scholarship

The American Journal of ISLAMIC SOCIAL SCIENCES

Subscription requests may be sent to the following distribution agencies. For information on special rates in lieu of exchange rates please contact the designated agencies below. (Payment may be made in local currency). Effective 1/1/90, AJISS will be published in March, September, and December. Subscriptions run for one calendar year.

AJISS (USA & Canada)
P.O. Box 669
Herndon, VA 22070, USA

Distributors:

Bangladesh
Dr. Syed Abdullah M. Taher
House No. 12, Rd. No. 4A (New)
Dhanmondi R/A, Dhaka

Egypt
IIIT Office
26-A Al-Gazira Al-Wosta Street
Zamalek, Cairo

India
Institute of Objective Studies
Post Box No. 9725
Muradi Road, Batala House
Jamia Nagar, New Delhi 110025

Jordan
Dr. Fathi Malkawi
Dept. of Education
Yarmuk University, Irbid

Kuwait
Scientific Research House
P.O. Box 2857, Safat 13029

Malaysia
Anwar Al Tahir
3402 Jalan Ampang, Hilri 2
Kuala Lumpur 55000

Morocco
Mohamad Al-Makki Al-Wazzani
P.O. Box 407
Abdullah Bin Yasin Street No. 1, Tutovan

Pakistan
IIIT Office
28, Main Road
F-10/2 Sector, Islamabad

Qatar
Omar Obaid Hassana
P.O. Box 893, Doha

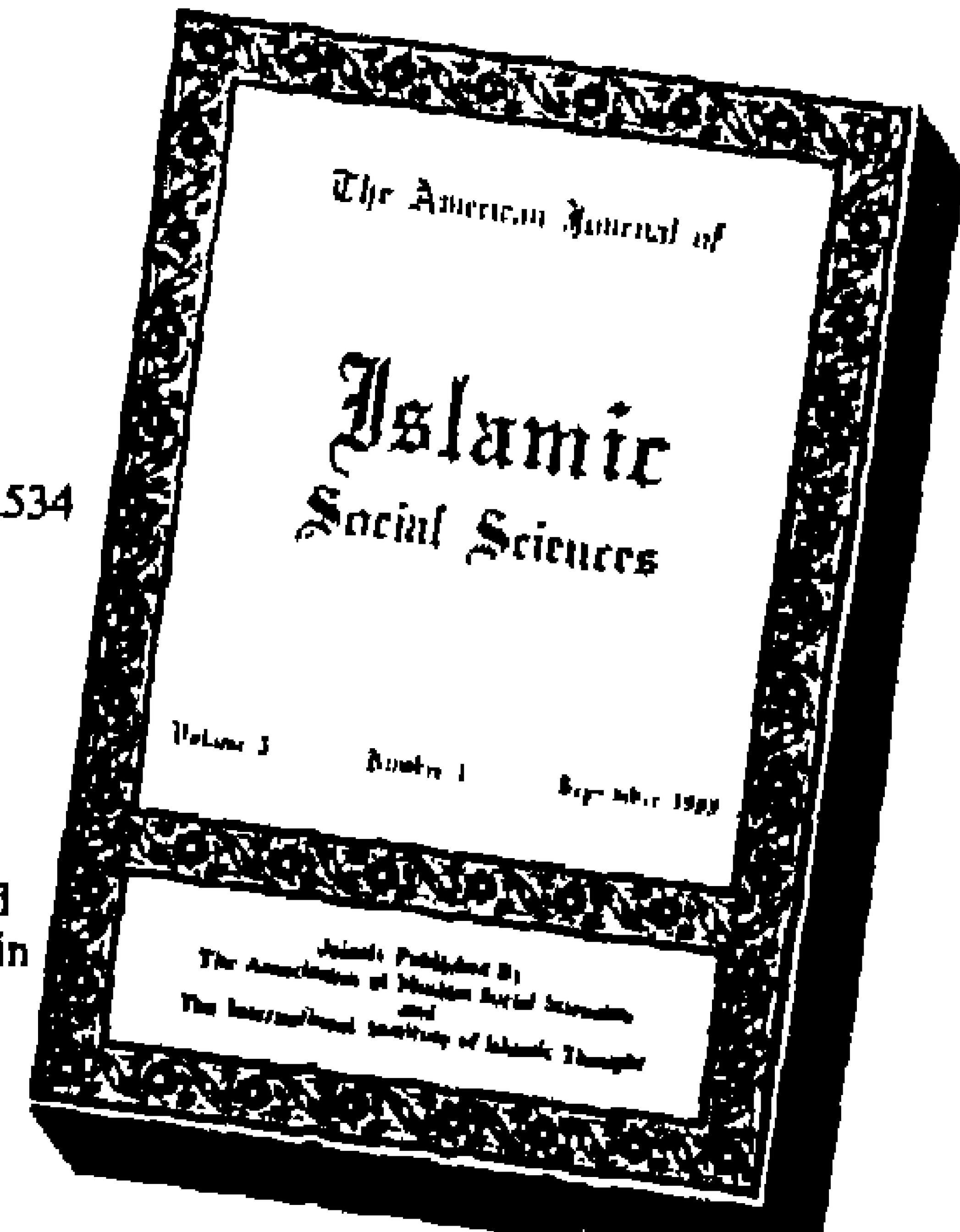
Saudi Arabia
International House
for Islamic Books
P.O. Box 55195, Riyadh 11534

Sudan
Abdalla Makki Sadiq
IIIT Office
P.O. Box 4375, Khartoum

Trinidad
Islamic Missionaries Guild
P.O. Box 800, Port of Spain

Turkey
Shamil Shaheen
P.K. 122, Uskudar
Istanbul

United Kingdom
Muslim Information Services
233 Seven Sisters Rd.
London N4 2DA



The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) is published by the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The Journal wishes to serve as a bridge between Muslim intellectuals and scholars all over the world to effect the development of a scientific approach in the fields of Islamic social sciences and human studies.

Country	Institutions	Individuals	Students
USA/Canada	$45	$30	$30
Bangladesh	Rs 375	Rs 225	Rs 100
Carribean	$45 (T.T.)	$30 (T.T.)	$25 (T.T.)
Egypt	E £ 35	E £ 20	E £ 15
India	Rs 375	Rs 225	Rs 100
Jordon	D 8	D 5	D 4.5
Morocco	DR 180	DR 120	DR 100
Pakistan	Rs 375	Rs 225	Rs 100
Malaysia	M $45	M $24	M $15
Saudi Arabia	SR 180	SR 120	SR 100
Sudan	S £ 55	S £ 30	S £ 25
Turkey	TI 18000	TI 9000	TI 6000
U.K.	£ 45	£ 30	£ 25

Name ____________________

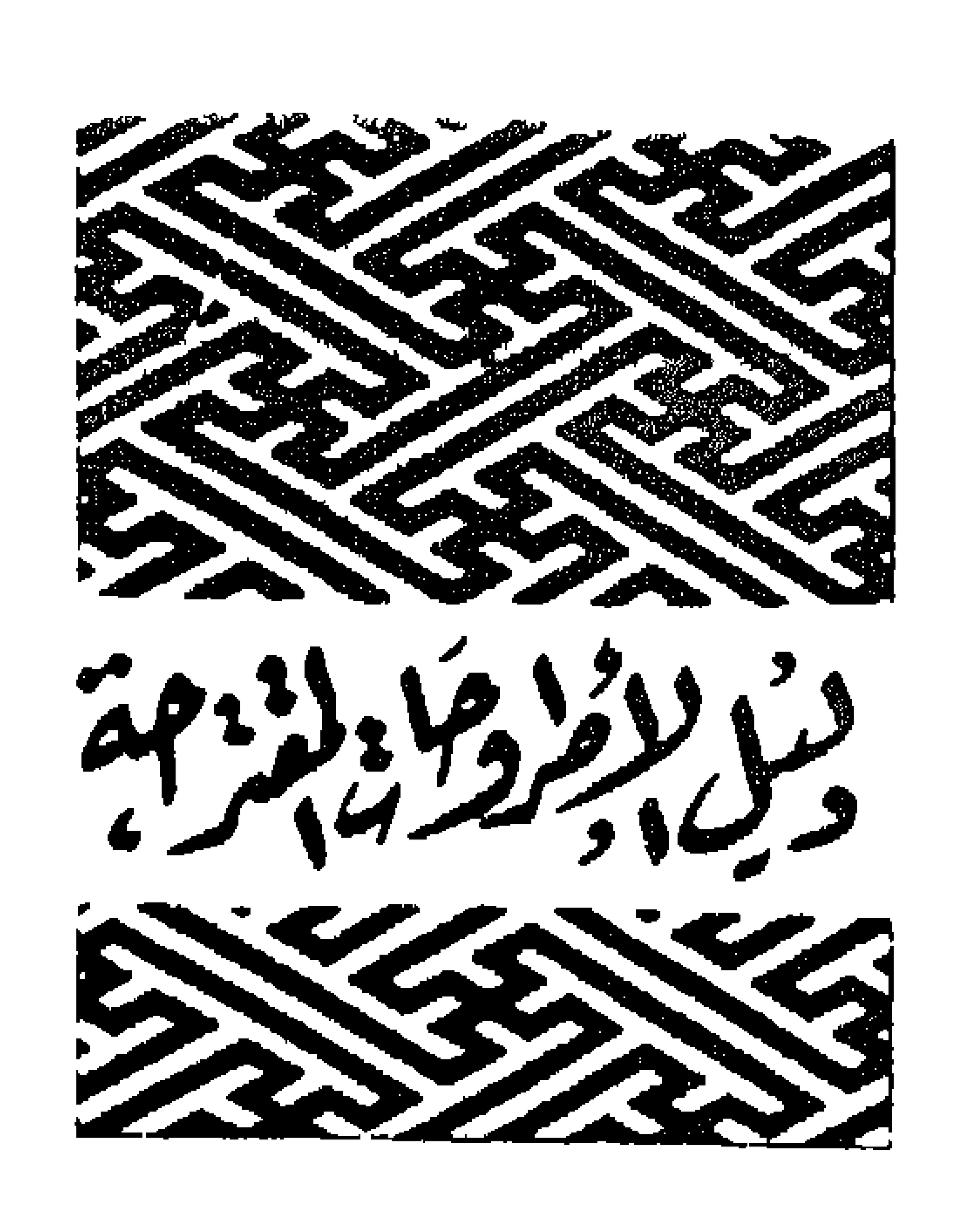
Profession ____________________

Address ____________________

____

City Country ____________ Zip ________

Enclosed is my check for a ____ year subscription in the amount of ____________

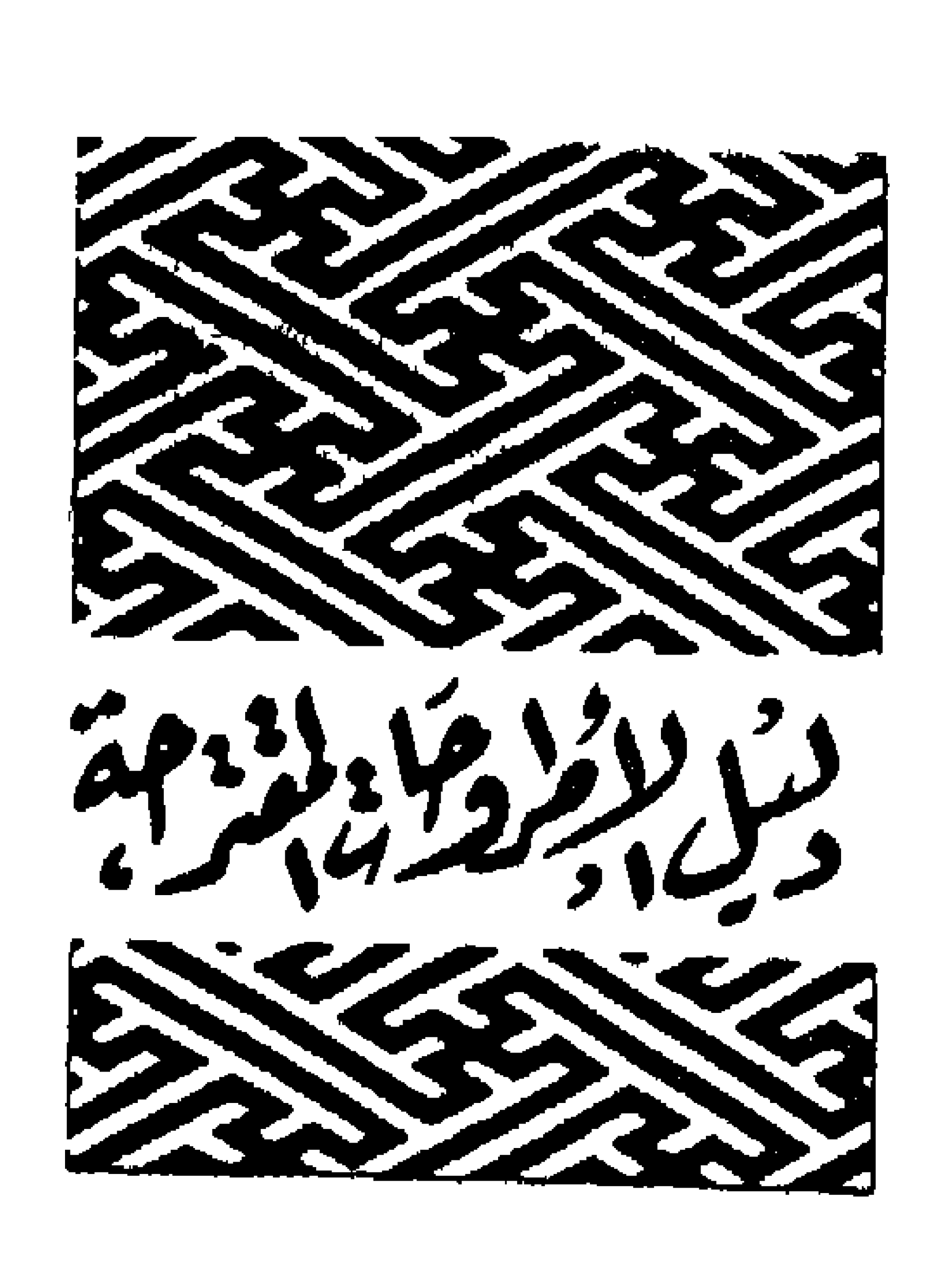


إن خريطة البحث العلمى المطلوب إنجازه لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى ضخمة تنوء بعبئها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تتبدد فى إنتاج أدبيات عامة ـ فات أوانها ـ أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ إسهاما منه فى ترشيد حركة البحث العلمى ـ بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات ـ مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه ـ تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كى يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسننشر فى هذا الباب ـ دليل الأطروحات المقترحة ـ الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات وييسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح د . محمد عمارة .



* عنوان البحث :
الإسلام وملكات الإبداع الفنى

* **القضية التى يعالجها :**

الاسهام فى حل مشكل خلافى حول موقف الإسلام من الفنون - وفق طرحها المعاصر - ومن السماع - وفق طرحها التراثى . . وهى قضية كثيرا ما يساء فهم موقف الإسلام منها ، على نحو قد يسىء إليه فى نظر فريق من الناس ، مسلمين كانوا أو غير مسلمين .

* **أما خطة البحث فيه فهى :**

تعرض لفلسفة الإسلام فى التوسط والاعتدال ، لتحقيق التوازن بين ملكات واحتياجات الانسان المادية والمعنوية - روحية وفنية وجمالية - . . كما تعرض لتميز التعبير القرآنى عن المعانى المجردة والقضايا والمفاهيم بالصور ، وضرب الأمثال ، وثمرات هذا المنهج القرآنى فى تنمية الحاسة الفنية والملكات الجمالية لدى القارىء والمتأمل لآيات القرآن الكريم . . كما تعرض لمنطق الفطرة الانسانية الذى يؤكده القرآن عندما يبيح للانسان ، بل ويدعوه إلى الاستمتاع بماخلق الله من مظاهر الجمال فى الطبيعة ، باعتبار هذا الاستمتاع إعمالا لما خلق الله من ملكات إنسانية ، وانتفاعا بما أنعم ، وهو عين الشكر على هذه النعم الالهية . .

ثم تعرض الدراسة للموقف العملى الذى اتخذه الإسلام من فن الشعر فى الصدر الأول . . ودور الشعر فى الدعـوة الإسلاميـة . . وشعـراء الصحابـة . . وكذلك لموقف السنة من « الصور » ، بربط الأحاديث بملابسات ورودها فى بيئة وثنية الناس فيها حديثو عهد بالتوحيد والتنزيه . . وهل هناك - فى هـذه القضية - رؤية جديدة للشائع من تفاسير هذه الأحاديث ؟ . .

ثم تعرض الدراسة لتراث المسلمين فى الخيال بقصص الوعظ وترقيق القلوب . . والخيال الصوفى . . وواقع الغناء والطرب

والموسيقى ، ومادار حوله فى التراث من جدل وخلاف . . . كما تعرض لما ورد فى كتب التراث من اشارات لمواقف تعرض أصحابها - من الفقهاء - للرسم والنحت والتصوير . . ولموقف بعض المعاصرين من هذا الموضوع . . وذلك وصولا الى رؤية إسلامية للفنون - كسلاح - وهل من الممكن تحقيق إسلاميتها ؟ . . لتكون سلاحا فى بناء النهضة الاسلامية المنشودة ؟ . .

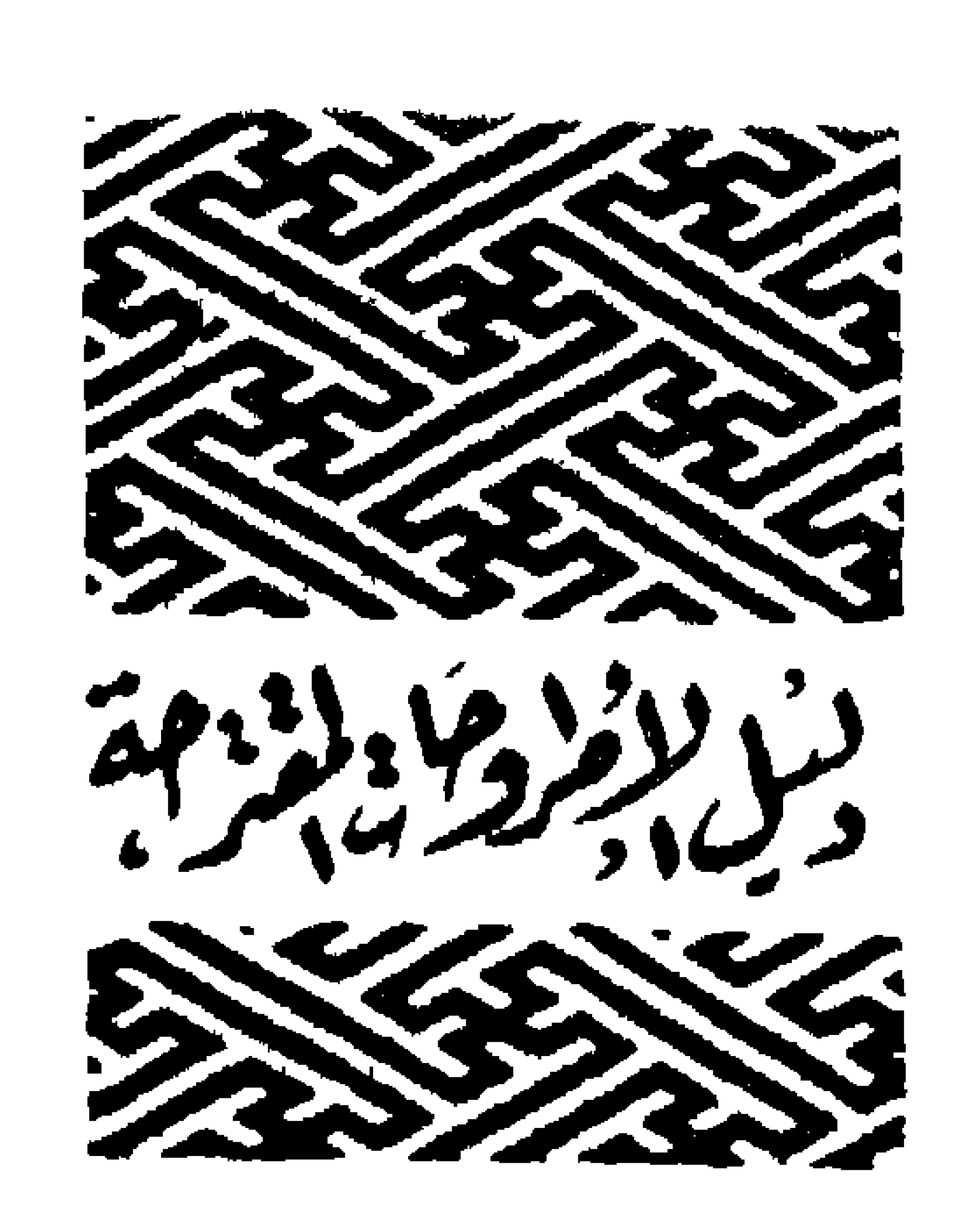
*** أما مصادر هذا البحث فهى :**

بالإضافة إلى القرآن والسنة - . مصادر السيرة . . والتاريخ الاجتماعى . . وماكتب حديثا عن التصوير عند العرب . . .والآثار الاسلامية فى الزخرفة ، وماكتب عنها من دراسات . .والمؤلفات التى عرضت للغناء والسماع وآلات الطرب فى تراث الاسلام . .

*** والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة ماجستير .

الله



* عنوان البحث :

مكانة المرأة فى التصور والمجتمع الإسلامى

*القضية التى يعالجها :

هى جلاء النظرة الإسلامية لمكانة المرأة فى المجتمع ، والعلاقة بينها وبين الرجل . . وماهو نموذج تحريرها وحريتها ؟ . . وهل فلسفة مساواتها بالرجل قائمة على أنها « نِدٌّ » له ، تتساوى معه « طبيعة » كما هو الحال فى الحقوق والواجبات الانسانية ؟ . . أم أن فلسفة المساواة هذه قائمة على مراعاة أنها « الشق المكمل والمساوى للرجل » ؟ . .

* أما خطة البحث فيه فهى :

تبدأ بعرض مركز المرأة فى الجاهلية . . ثم صورتها ومركزها فى القرآن الكريم ، وفى السنة النبوية . . وكذلك صورتها فى مجتمع الصدر الأول ، عندما تجسدت فيه المبادىء التى سنها القرآن للمرأة فى النسق الفكرى والاجتماعى للإسلام . .

ثم الدراسة للواقع الاجتماعى الذى أعقب الفتوح ، عندما كثرت السبايا ، وانتشرت ظاهرة الإماء . . ثم التقاليد الاجتماعية التى طرأت فى ظل السيطرة العسكرية المملوكية . . والفكر الذى دخل إلى إطار الفقه تعبيرا عن هذا الواقع الطارىء ، والمقارنة بينه وبين صورة المرأة ومركزها وحقوقها وواجباتها كما جاء بها القرآن والسنة وتجربة مجتمع الصدر الأول . .

ومن المهم أن تعرض الدراسة لعدد من الأحاديث التى توهم ظواهر نصوصها انتقاصا من قدر المرأة ، فتبحث عن ملابسات ورودها ، وقدر ما فيها من عموم وخصوص . .

ثم إن من مهام الدراسة أن تنظر فى فلسفة تحرير المرأة كما عرفتها الحضارة الغربية الحديثة ، وامتدادات هذه الفلسفة فى تيار التغريب بديار الإسلام تحت سيطرة الاستعمار والتغريب ، لتقارن بين النموذج

الاسلامى لوضع المرأة ومركزها الاجتماعى ونموذج تحريرها ، وبين النموذج الغربى فى هذه القضية . .

وذلك وصولا إلى جلاء الصورة الإسلامية لمكانة المرأة فى الأسرة والمجتمع ، ومكانها من الرجل ، ودورها معه فى العمران . .

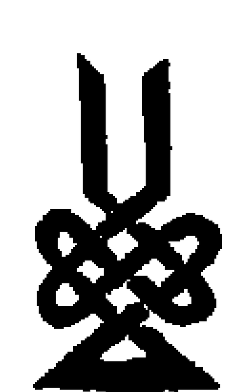
• أما مصادر هذا البحث فهى :

– بعد القرآن والسنة – مصادر السيرة النبوية والتاريخ الإسلامى . . والفقه . .

والمراجع التى أرّخت للحضارة الإسلامية . . والمراجع الأساسية التى كتبت حديثا عن نهج الإسلام فى تحرير المرأة . . وعن نهج الحضارة الغربية فى هذه القضية ، وعن الحركات والدعوات المعاصرة لتحرير المرأة فى العالم الإسلامى . .

• والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .





* **عنوان البحث :**

التعليم ومؤسساته فى الحضارة الإسلامية

* **القضية التى يعالجها :**

استكمال قسمة من قسمات « أطلس الحضارة الإسلامية » . . ذلك أن التعليم فى « خريطة » هذه الحضارة هو واحد من أبرز تضاريسها » ، ومعلم من أهم معالمها . وبدون بلورة قسمته ستظل هذه الثغرة قائمة فى خريطة هذه الحضارة . . كما سيظل حاضرنا مفتقدا دروس تاريخنا فى هذا الميدان . . وهى دروس ، كما أنها ضرورية لمشروع نهضتنا المأمولة ، فهى ضرورية كذلك فى المقارنة بين مسيرتنا الحضارية ونظائرها لدى الأمم الأخرى . .

* **أما خطة البحث فيه :**

فإنها تبدأ بموقف القرآن والسنة وتجربة الصدر الأول من التعليم ، الذى خرجت به الأمة العربية من الأمية وظلماتها إلى العلم وأنواره . . ثم تتتبع جهود التعليم ومؤسساته ، بدءا من « القراء » الذين قاموا بخطط التعليم : حفظا للقرآن ، وتطبيقا لتعاليمه ، والذين تولوا ذلك فى مضارب القبائل التى أسلمت ، والمدن التى فتحت ، والأمصار التى مصرت . . وعبر مسجد المدينة ، وغيره من المساجد ، لمؤسسات تعليمية . . إلى المدارس التى تبلورت فى حلقات دروسها المذاهب الكلامية ، والتاريخية ، والفقهية ، والفلسفية . . الخ . . الخ . . إلى المساجد الكبرى التى نمت فى هذا الميدان فغدت جامعات جامعة — على نحو منظم ومنتظم — للعلم والتعليم فى مختلف الفروع والتخصصات . . من النظامية . . إلى منارات الأندلس العلمية . . إلى الأزهر . . والأموى . . والزيتونة . . والقرويين . . ومدارس بخارى . . وسمرقند . . والحرمين الشريفين . . الخ . . الخ . . ووصولا إلى الجامعات الإسلامية فى عصرنا الحديث . .

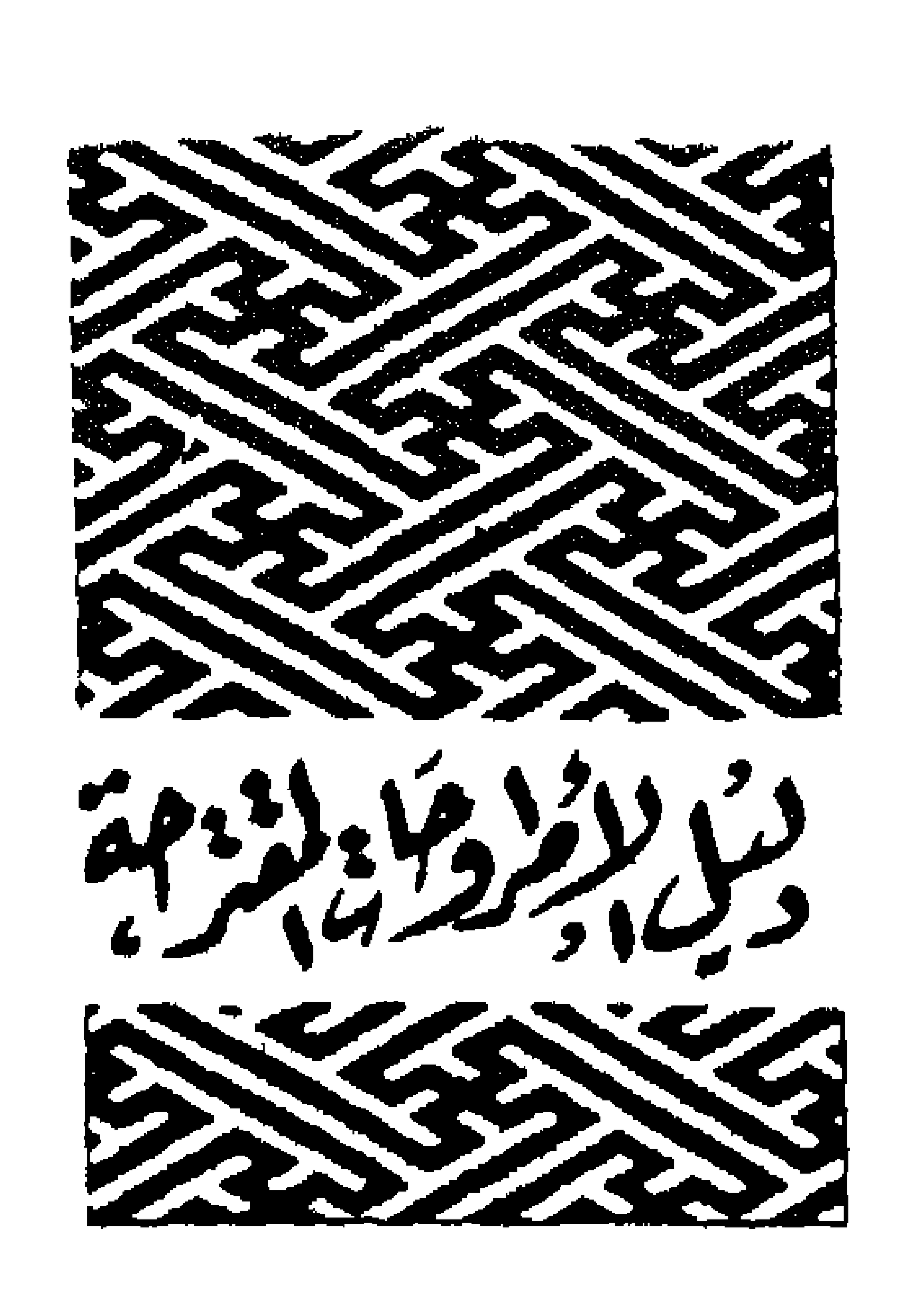
* **أما مصادر هذا البحث فهى :**

ما كتب عن التعليم وتاريخه فى

حضارتنا . . وماتناثر عن مؤسساته فى تاريخ المدن الإسلاميه . . وحجج الأوقاف التى أوقفت على هذه المؤسسات . . والتراث الباقى من الأجازات العلمية التى أجاز بها شيوخ هذه المدارس تلاميذهم . . الخ . . الخ . .

« والمستوى الجديد بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة دكتوراه .



* عنوان البحث

التجديد والاجتهاد فى الفكر الإسلامى

* القضية التى يعالجها :

هى البرهنة على أن الاجتهاد فى الفكر الاسلامى – وخاصة منذ عصر التراجع الحضارى – لم يكن مجرد نشاط ذهنى وإبداع فكرى مجرد ، وانما كان جهدا مكرسا لتجديد واقع المسلمين ، وإسهاما فى الجهود المبذولة لإخراج الحضارة الاسلامية وأمتها من وهدة الجمود والموات . . أى ارتباط التجديد والاجتهاد الفكرى بالإحياء الحضارى . .

* أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بدراسة مكان التجديد والاجتهاد فى النسق الفكرى الاسلامى ، دينا ، وحضارة ، منذ عصر الصدر الأول . . وأثر هذا النهج فى بناء الحضارة الاسلامية . .

ثم يعرض البحث لضمور هذا النهج فى عصر التراجع الحضارى ، فى النصف الاخير من العصر العباسى الثانى . . ثم يدخل البحث إلى ميدان التطبيق – والدراسة الميدانية – ليبرهن على هذه القضية بالدراسة لعدد من « مشاريع التجديد والاجتهاد » التى نهض بها مجددون ، استهدفوا إنهاض الأمة وتجديد واقعها بالتجديد للفكر الدينى ، مع اختلاف مذاهبهم ، وأزمانهم ، وبلدانهم . . . فتدرس التجديد والاجتهاد فى الآثار الفكرية لكل من :

ابن تيمية (٦٦١ – ٧٢٨هـ – ١٢٦٣ – ١٣٢٨م) والقرافى ، أحمد بن ادريس (٦٨٤هـ ١٢٨٥م) . . وولى الله الدهلوى (١١١٠ – ١١٧٦ هـ – ١٦٩٩ – ١٧٦٢م) . . مبرزة عناصر الاشتراك ، وعناصر التمايز فى الرؤى التى رأوها ، والقضايا التجديدية التى طرحوها . . وعلاقة ذلك بالتكوين الخاص لكل منهم . . والتراث المذهبى الذى تأثر

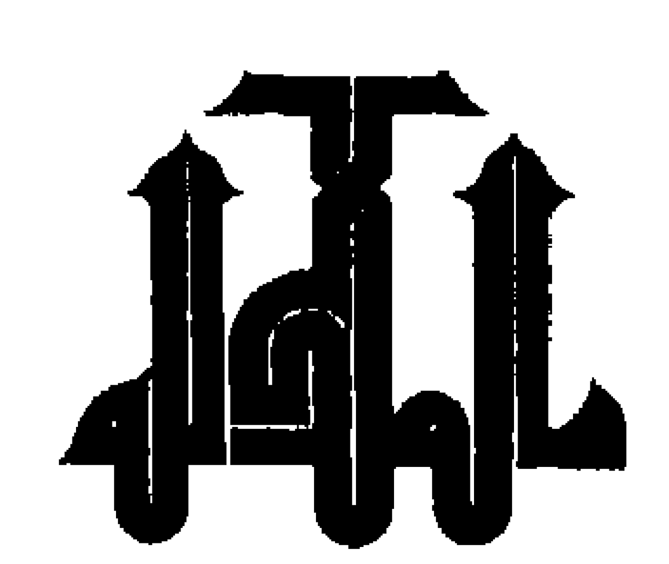
به . . والواقع المتميز ، زمانا ومكانا ، الذى استهدف تجديده ونهضته . . . مع إبراز عوامل القصور التى حالت دون أن تؤتى هذه الجهود كل الثمار التى استهدفها أصحابها من ورائها . . . وذلك وصولا إلى الدرس المستخلص ، عن دور التجديد الفكرى فى النهضة الحضارية للأمة . .

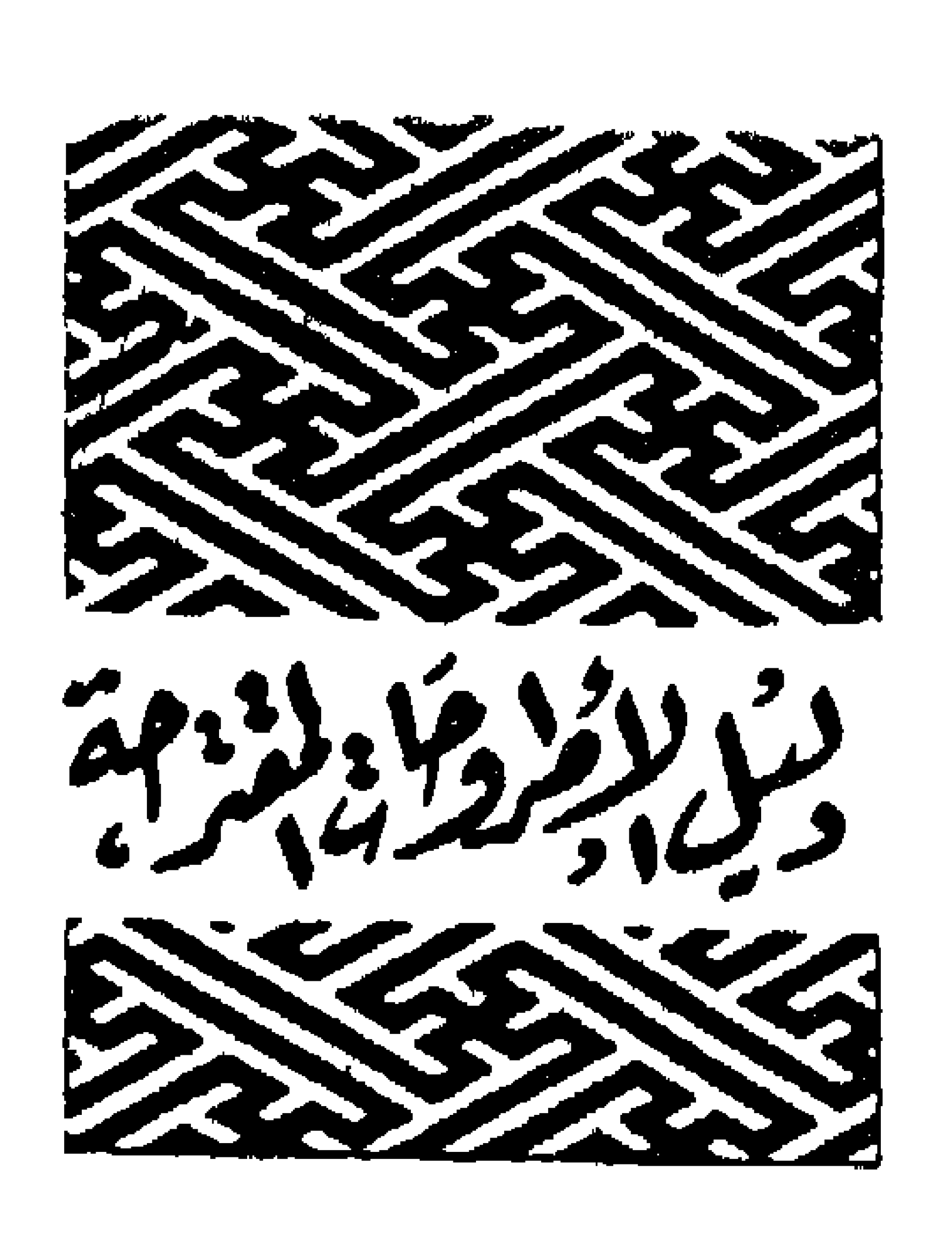
*** أما مصادر هذا البحث فهى :**

إلى جانب تراث هؤلاء الأعلام : مصادر التاريخ لعصورهم ، سياسيا وفكريا . . والمصادر التى أرخت لازدهار الحضارة الاسلامية ولتراجعها . .

*** والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة دكتوراه .





* عنوان البحث

التأثير الغنوصى فى فكر « الإمامة » و « المهدية » بتراث الإسلام

* القضية التى يعالجها :

اكتشاف تأثيرات الفكر الغنوصى الفارسى القديم ، بنزعاته الباطنية ،فى تبلور نظرية الإمامة فى الفكر الشيعى . . وكيف كانت مذاهب الفرس التى حملتها الشعوبية إلى الواقع العربى فى العصر العباسى الأول المناخ والمكون للتشيع فى نظرية « الإمامة » و« المهدية » على وجه الخصوص . . الأمر الذى يؤكد أن المذهب السنى فى الإمامة – الشورى والاختيار والبيعة – هو التجسيد لنقاء الفكر الإسلامى فى هذه القضية . على حين مثلت النظرية الباطنية فى الإمامة والمهدية الوافد الغنوصى الفارسى القديم . .

* أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بعرض نظرية الإسلام وتطبيقاته فى الخلافة والإمامة ، مستخلصة من تجربة الخلافة الراشدة . . وكيف أن التشيع لآل البيت ظل مجرد تعاطف عاطفى ، وتفضيل لنفر من أئمتهم ، محكوم بمعيار الاختيار ، وذلك حتى ظهور القول بـ « النص » و« الوصية » و« التعيين » و« العصمة » فى عهد جعفر الصادق ، على يد هشام بن الحكم (١٩٠هـ /٨٠٥م) إبان سيطرة البرامكة والشعوبية وشيوع مذاهب الفرس فى العصر العباسى الأول . . ثم يعرض البحث لمقولات الغنوص الباطنى فى المهدية والمخلص والعصمة والولاية التكوينية للأئمة . . إلى آخر مايزخر به التراث الشيعى فى الإمامة من أساطير باطنية غنوصية . . والصلة بين هذه العقائد وبين الاسرائيليات – فى المخلص . . والرجعة . . والغيبة – . . ودور الميراث الفارسى فى السلطة الدينية ، ووراثة الكسروية على نظرية الإمامة الشيعية . .وكيف مثل هذا الفكر أهم انقسام حدث بين الإسلاميين . .

• أما مصادر هذا البحث فهى

ماكتب فى الغنوصية ومذاهب الفرس القديمة بكتب الملل والنحل وغيرها . . ومصادر الشيعة و الإمامة . . ونقض المعتزلة والأشعرية لها . . وماكتب حديثا فى نظرية الامامة والمهدية . . وهى مصادر كثيرة وشهيرة . .

• والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .





* عنوان البحث :

نقد المتكلمين المسلمين للاهوت المسيحى واليهودى

* **القضية التى يعالجها .**

جلاء صفحة من صفحات الصراع الفكرى التى أسهمت فى تبلور علم الكلام الإسلامى . . ودور هذه الصفحة فى تأكيد إسلامية هذا العلم . . ومكانته فى ترسانة الدفاع عن عقائد الإسلام ، وأثره فى انتشار هذا الدين ، عندما ورث الأرض والبشر بعد هزيمته للاهوت المسيحية واليهودية بالمناظرة والمجادلة بالتى هى أحسن .

* **أما خطة البحث فيه :**

فإنها تبدأ باستعراض صورة المسيحية واليهودية وحالتهما الفكرية ومقولات وعقائد لاهوتهما عندما ظهر الإسلام ، وخاصة فى الحواضر التى قامت فيها المؤسسات اللاهوتية والمدارس الفكرية التى استعانت بالمنطق الأرسطى للدفاع عن هذا اللاهوت فى خارج شبه الجزيرة العربية على عصر فتوحات الإسلام لتلك البلاد

ثم تتبع تراث الإسلام فى الجدل مع هذا اللاهوت ، كما هو قائم فى مصادر الملل والنحل التى كتبها المتكلمون الإسلاميون . . وبلورة قضايا الخلاف الرئيسية ، وتقويم سير الصراع ونتائجه بين الفريقين . . وإلقاء الأضواء على أثر هذا الصراع — الذى لم يكن هناك بد منه ولا مندوحة عنه فى ذلك العصر — أثره على وجود قضايا ومشكلات ومقولات فى علم الكلام الاسلامى ، قد يراها البعض منا الآن — إذا هو أغفل هذا الصراع — كملابسات لنشأة هذه المقولات — مجرد جدل بيزنطى مقحم — بالترف أو بالانحراف — على مسائل علم الكلام . . وذلك من مثل الإغراق فى مباحث الصفات . . وقضية خلق القرآن وقدم الكلمة والكلام . . الخ . . الخ . . ثم الخلوص إلى ثمرات هذا الصراع ، التى كان منها : إفلاس المؤسسات اللاهوتية ، وعجزها عن تلبية الاحتياجات الفكرية

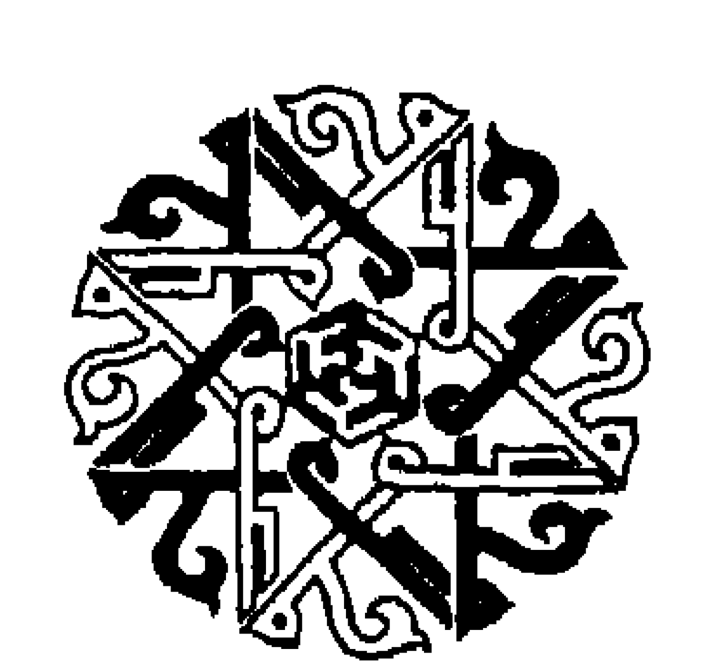
والروحية لأبنائها . الأمر الذى جعل أبناءها يدخلون فى دين الله أفواجا ، دونما قسر أوقهر أو إكراه .

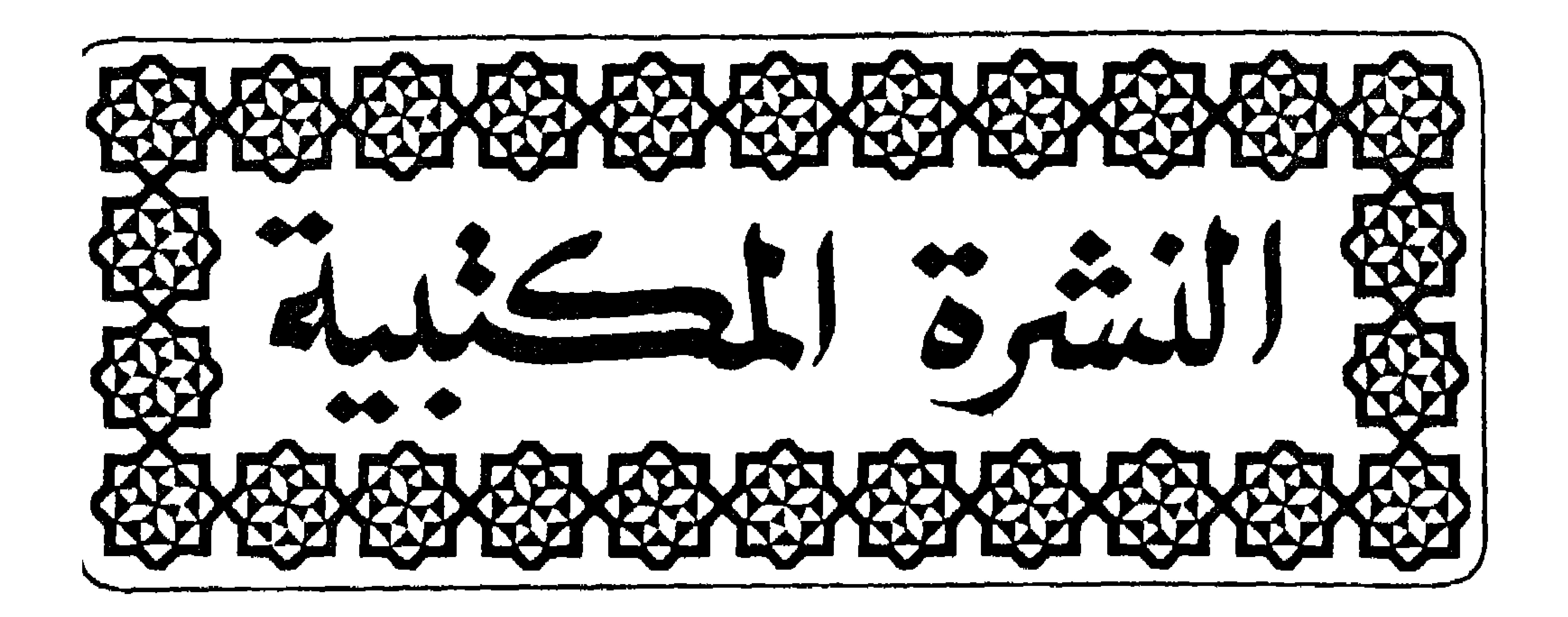
* **أما مصادر هذا البحث فهى :**

مصادر التاريخ الفكرى لتلك المجتمعات ومؤسساتها اللاهوتية والكنسية والفلسفية منذ الفتح الإسلامى للعراق وفارس والشام ومصر وشمالى افريقيا والأندلس . . وتراثنا فى الملل والنحل وماكتبه المتكلمون المسلمون فى الرد على النصارى واليهود ، وفى تقرير عقائد التوحيد . . وتثبيت دلائل نبوة الرسول ﷺ . . ونسخ الشرائع . . والبشارات ببعثة محمد ﷺ . . الخ . .

* **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

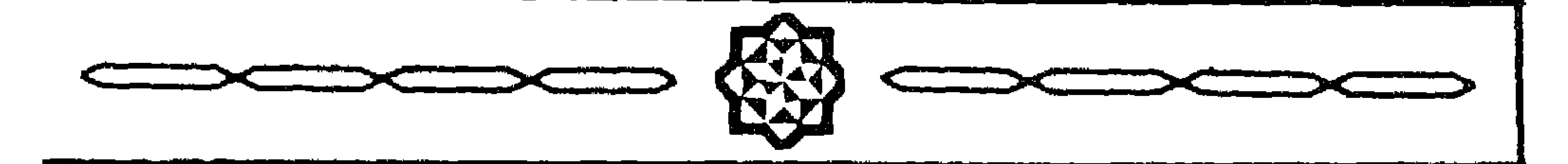
أطروحة ماجستير .





ربيع ثان ـ جمادى أول ـ جمادى ثان ١٤١١ هـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٩٠ يناير ١٩٩١ م

● دليل الباحث فى « المرأة والأسرة فى الإسلام » (جزء ٦)



وراقيات

دليل الباحث

في المرأة والأسرة في الإسلام (٦)

عبد الجبار الرفاعي

الحوزة العلمية ـ قم

المرأة المسلمة المعاصرة

المرأة مع الأنبياء

– بلقيس وسليمان (عليه السلام)

– حواء

– زوجة أيوب (عليه السلام)

المرأة مع النبي ﷺ

مريم بنت عمران

نساء مسلمات

– أروى بنت أحمد

– أسماء بنت أبي بكر

– أم أنس بن مالك

– أم جعفر البرمكية

– أم الدرداء الصغرى

– أم الشهداء

– أم المقتدر

– رابعة العدوية

– رفيدة

– سلمى بنت حفصة

– سمية أم عمار

– عائشة بنت طلحة

– فاطمة بنت أسد

– ليلى الأخيلية

– المخزومية

– مؤمنة بنت بهلول العابدة

– نفيسة المرادية

النكــــاح

– آداب

– أحكام

– عقد

النكاح الفاسد

النكاح

– فسخ

– محرمات

– مهـــر

– موانع

– ولاية

هاجر أم إسماعيل (عليه السلام)

الهندسة الوراثية

المرأة المسلمة المعاصرة

١٠٥٤ – الأبشيهي ، محمد محمد علي . « **رسائل إلى ابنتي** » . بيروت . مؤسسة الرسالة .

١٠٥٥ – الأسدي ، زينب . « **المرأة وطموحات الرسالة – ١ – المرأة في المجتمعات القديمة** » . التوحيد . س ٣ : ع ١٥ (رجب ، شعبان ١٤٠٥هـ) ، ص ٢٠٠ – ٢٠٧ .

١٠٥٦ – الأسدي ، زينب . « **المرأة وطموحات الرسالة – ٢ – وقفات مع كتاب الله الكريم** » . التوحيد . س ٣ : ع ٦ (رمضان ، شوال ١٤٠٥هـ) ، ص ١٧٥ – ١٨٠ .

١٠٥٧ – الأسدي ، زينب . « **المرأة وطموحات الرسالة – ٣– وقفات مع نسائنا** » . التوحيد . س ٣ : ع ١٧ (ذو القعدة ، ذو الحجة ١٤٠٥هـ) ، ص ١٥٨ – ١٦٤ .

١٠٥٨ – الأسدي ، ريب . « **المرأة وطموحات الرسالة – ٤ – وقفات مع نسائنا** » . التوحيد . س ٣ : ع ١٨ (محرم ، صفر ١٤٠٥هـ) ، ص ١٦٤ – ١٧٢ .

١٠٥٩ – أم ابتهال . « **الهزيمة النفسية في حياة المرأة المعاصرة** » الهادي س ٣ : ع ١ (١٣٩٤هـ) ، ص ١٨٧ - ١٩٠

١٠٦٠ - أم جهاد . « **عالم المرأة إلى الشيخ الباقوري** » . الهادي س ٢ : ع ٢ (ذو القعدة ١٣٩٢هـ) ، ص ١٧٧ – ١٧٩ .

١٠٦١ – أم عبد الرحمن . « **وقفة مع المسلمة المعاصرة** » . الرائد : ع ٨٥ (صفر ١٤٠٦هـ – تشرين الثاني ١٩٨٥م) ، ص ٢٠ – ٢٢ .

١٠٦٢ – أم عبد الرحمن « **من أجلك يا ابنتي** » . الأمة س ٦ : ع ٦٢ (صفر ١٤٠٦هـ وأكتوبر ١٩٨٥) . ص ٩٦ .

١٠٦٣ – أم عمير ، ماجدة محمد شحاتة . « **المرأة المسلمة بين التصورات والواقع** » . الأمة : ع ٦٥ ، ص ٦٠ .

١٠٦٤ – أموريتي ، بيكانكا ماريا أرتشيا . « **حوار عربي أوروبي حول المرأة المسلمة** » . الفكر العربي : ع ٤ (نوفمبر ١٩٧٨م) ، ص ١٦٥ – ١٧٦ .

١٠٦٥ – باقادر ، بكر أحمد . « **التصور الغربي الحديث للمرأة العربية المسلمة** » . عالم الكتب (الرياض) . مج ٤ : ع ١ (رجب ١٤٠٣هـ – أبريل ١٩٨٣م) ، ص ٨٢ – ٨٨ .

١٠٦٦ – البديري ، عبد الكاظم . « **المرأة وحديث المفاهيم** » . النجف الأشرف : ١٣٨٦هـ .

١٠٦٧ بنت الهادي . « **عالم المرأة · الإسلام فوق الشبهات** » الهادي س ٢ ع ١ (شعبان

١٣٩٢هـ ١٩٧٢م) ، ص ١٦٩ . ١٧٢ .

١٠٦٨ - البهى الخولى . « **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة** » . الكويت : الاتحاد الإسلامى العالمى للمنظمات الطلابية ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ٣٩٩ ص (القطع الصغير) .

١٠٦٩ - البهى ، محمد . « **الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة** » . القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٨١م ، ٧٢ص ، ١٩سم (المرأة المسلمة) .

١٠٧٠ - البوطى ، د . محمد سعيد رمضان . « **إلى كل فتاة تؤمن بالله** » .بيروت : مؤسسة الرسالة (أبحاث فى القمة - ٤) .

١٠٧١ - التحرير . « **لكى نحقق المثل النسائى المسلم** » . التوحيد س ٥ : ع ٢٧ (رجب ، شعبان ١٤٠٧هـ - ٢ آذار- ٢٩ نيسان ١٩٨٧م) ، ص ٥ - ٩ .

١٠٧٢ - جوهر ، صلاح . « **المرأة العربية المعاصرة إلى أين ؟** » . الكويت دار القلم ، ١٩٨٢م ، ١٩٦ ص ، ٢٤سم .

١٠٧٣ - جواد ، أمل عبد القادر . « **يا فتاة الإسلام** » . بغداد : ١٩٦٢م .

١٠٧٤ - الحكيم ، عفاف . « **نظرة فى حياة المرأة المسلمة والمرأة اليهودية** » . المنطلق ع ٣ (رمضان ١٣٩٨هـ) ، ص ٩٨ ١٠١

١٠٧٥ - الزكارى العربى . « **اهتمامات المرأة المسلمة المعاصرة تحت المجهر القرآنى** » . دعوة الحق . س ٢٢ : ع ٧ (١ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٥١ - ٦٨ .

١٠٧٦ - الساعاتى ، زينب . « **المرأة فى العصر الراهن بين الواقع والطموح** » . الشهيد . (طهران) س ٩ : ع ١٦٢ (رجب ١٤٠٦هـ - آذار ١٩٨٠م) ، ص ٤٨ - ٥٠ .

١٠٧٧ - سلامة ، عبد الفتاح محمد . « **ماذا يريد المغرضون بالمرأة المسلمة** » . منار الإسلام . س ١٠ : ع ٩ (٩ / ١٤٠٥هـ - ٦ / ١٩٨٥م) ، ص ١٠٢ - ١٠٥ .

١٠٧٨ - السلامى ، محمد المختار . « **البنت المسلمة بين الواقع والتشريع الإسلامى** » . الهداية (تونس) . س ٨ : ع ٥ (٥ ، ٦ / ١٩٨١م) ، ص ٦٨ - ٧٤ .

١٠٧٩ - شحاتة ، عبد الله . « **المرأة فى الإسلام بين الماضى والحاضر** » . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م ، ٢٦٣ ص ، ٢٤سم .

١٠٨٠ - الصادق ، د . محمد . « **فتياتنا** » . بيروت : مؤسسة الوفاء ، ١١٢ ص ، ١٤×٢٠ . البحرين : دار أهل البيت للثقافة والفكر ، ٥٦ ص .

١٠٨١ - الصالح ، الشهيد الشيخ صبحى . « **المرأة المسلمة فى مواجهة الحياة**

العصرية » . الفكر الإسلامى س ١٠ : ع ٦ (٦/١٩٨١م) ، ص ١٠١ - ١٠٦ .

١٠٨٢ - الطنطاوى ، على . « **يابنتى نداء مخلص لبنات الجيل الحديث** » . الرائد : ع ٥٤ ، ٥٥ (رمضان ، شوال ١٤٠١هـ - تموز ، آب ١٩٨١م) ، ص ٩٧ - ١٠٥ . المسلمون : ع ١ (١٣٧٣هـ) ، ص ٢٦ - ٣٢ .

١٠٨٣ - عاصى ، إبراهيم بن عبدو . «**همسة فى أذن حواء** » . دمشق : دار القلم ، ١٩٧٢م ، ١١٠ ص (القطع الصغير) .

١٠٨٤ - عمارة ، محمد . « **الإسلام والمرأة فى رأى محمد عبده** » . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٣ ، ١٩٨٠م ، ٢٠٠ص ، ١٧سم .

١٠٨٥ - العويد ، محمد رشيد . « **رسالة إلى حواء** » . الكويت : ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ١٠٧ ص ، ١٧سم .

١٠٨٦ - الغزالى ، زينب . « **أيام من حياتى** » . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨١م ، ٢٠٨ ص ، ١٩سم .

١٠٨٧ - الغفار ، عبد الرسول عبد الحسن . « **المرأة المعاصرة** » : بيروت : دار الزهراء ، ط ١ ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، ٢٦٠ ص ، ٢٤سم .

١٠٨٨ - الفاروق ، د. لويز لمياء « **النساء المسلمات وتغير البيئات** » ترجمة : محى الدين عطية . المسلم المعاصر . س ٩ : ع ٣٦ (١٠ - ١٢ / ١٤٠٣هـ - ٨ - ١٠ /١٩٨٣م) ، ص ٨٥ - ٨٩ .

١٠٨٩ - فضل الله ، السيد محمد حسين . « **مسألة المرأة فى نصابها الإسلامى** » . الفجر . س ١ : ع ٣ (جمادى الأولى ، جمادى الثانية ، رجب ١٤٠٤هـ) ، ص ١١٧ - ١٢٢ .

١٠٩٠ - فيصل ، محمد روحى . « **المرأة المسلمة فى العصر الحديث** » . انظر : معجم المؤلفين السوريين فى القرن العشرين : ص ٤٠٦ .

١٠٩١ - المجذوب ، محمد . « **تأملات فى المرأة والمجتمع** » . بيروت : مؤسسة الرسالة .

١٠٩٢ - محمود ، عبد الحليم . « **المرأة فى الإسلام ، بين الماضى والحاضر** » . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م ، ٢٦٣ ص .

١٠٩٣ - معوض ، سعيد كامل . « **مذكرات فتاة مسلمة** » . منار الإسلام . س ١١ : ع ٣ (١٤٠٦ - ١٩٨٦م) ، ص ١٣٠ .

١٠٩٤ - المنقارى ، نديمة . « **يا أخواتى** » . المسلمون : ع ١ (١٣٧٤هـ) ، ص ٥٦ - ٥٨ .

١٠٩٥ - الموغى ، محمد . « **أين المرأة المسلمة** » . الأمة . س ٦ : ع ٦٩ (مصان ١٤٠٦هـ - أيار ١٩٨٦م) .

ص ٤٧ .

المرأة مع الأنبياء - بلقيس وسليمان (ع)

١٠٩٦ - أبو الحسن ، على بن محمد بن على المعافرى . ت ٦٠٥هـ/ ١٢٠٨م . « **أخبار بلقيس وقصتها مع سليمان بن داود عليهما السلام** » . مخطوطة شستربتى ٣٠١٦ (١٠ ورقة) . وعنها نسخة مصورة فى معهد المخطوطات العربية رقم ١١١٠ / ١٠ .

المرأة مع الأنبياء - حواء

١٠٩٧ - أبو الحسن ، على بن محمد بن على المعافرى . « **أخبار حواء أم البشر** » . مخطوطة شستربتى ٣٠١٦ (١٠ ورقة) . وعنها نسخة مصورة فى معهد المخطوطات العربية رقم ١١١٠ / ١٠ .

المرأة مع الأنبياء - زوجة أيوب (ع)

١٠٩٨ - أبو الحسن ، على بن محمد بن على المعافرى . « **أخبار أيوب النبى وامرأته** » . مخطوطة شستربتى ٣٠١٦ (١٠ ورقة) . وعنها نسخة مصورة فى معهد المخطوطات العربية رقم ١١١٠ / ١٠ .

المرأة مع النبى ﷺ

١٠٩٩ - أم أيمن . « **دور المرأة فى الهجرة - أخبار من السيرة التعقيب عليها** » . الرائد : ع ٢٣ (محرم ١٣٩٧هـ - كانون الثانى ١٩٧٧م) .

١١٠٠ - بنت الهدى ، الشهيدة آمنة الصدر . « **المرأة مع النبى ﷺ فى حياته وشريعته** » . بيروت : الدار الإسلامية ، ط ٢ ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، ١١٨ ص (القطع المتوسط) .

١١٠١ - عبيد ، منصور الرفاعى . « **المرأة ودورها فى الهجرة** » . القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية . (س ١٦ : ع ١٧٨) . محرم ١٣٩٦هـ - يناير ١٩٧٦م) ، ١١٠ ص (القطع المتوسط) .

١١٠٢ - الكتانى ، محمد المنتصر . « **المرأة فى العصر النبوى - ١** » . المسلمون : ع٤ ، ٥ (١٣٧٦هـ) ، ٣٥٠ - ٣٥٧ .

١١٠٣ - الكتانى ، محمد المنتصر . « **المرأة فى العصر النبوى - ٢** » . المسلمون : ع ٧ (١٣٧٦هـ) ، ص ٦٥٢ - ٦٥٩ .

١١٠٤ - الكتانى ، محمد المنتصر . « **المرأة فى العصر النبوى - ٣** » . المسلمون : ع ٧ (١٣٧٦هـ) ، ص ٧٤٩ - ٧٥٦ .

١١٠٥ - الكتانى ، محمد المنتصر . « **المرأة فى العصر النبوى - ٥** » . المسلمون : ع ٩ (١٣٧٦هـ) ، ص ٨٨٦ - ٨٩٣ .

١١٠٦ - الكتاني ، محمد المنتصر . « **المرأة في العصر النبوي - ٦** » . المسلمون : ع ١٠ (١٣٧٧هـ) ، ٩٨٠ - ٩٨٥ .

١١٠٧ - باغي ، د . هاشم . « **من صور المرأة في عصر الرسول ﷺ** » . هدى الإسلام . مج ٢٧ : ع ٥ (جمادى الأولى ١٤٠٣ - ١٩٨٣) ، ص ١٧ ٢١

مريم بنت عمران (ع)

١١٠٨ - الحكيم ، عفاف . « **في رحاب سيدة نساء العالمين مريم (ع)** » . المنطلق . ع ٣٤ (ذو الحجة ١٤٠٧ - تموز ١٩٨٧م) ، ص ١٠٠ - ١٠٩ .

نساء مسلمات - بنت أحمد

١١٠٩ - مرسى ، حياة عبد القادر . « **دور السيدة الحرة أروى بنت أحمد الصليحي في اليمن من عام ٤٧٣هـ . إلى عام ٥٣٢هـ** » . مكة الكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى ، ١٤٠٠هـ - (رسالة ماجستير) .

نساء مسلمات - أسماء بنت أبي بكر

١١١٠ - قراءة ، سنية . « **مسلمات خالدات : ذات النطاقين : أسماء بنت أبي بكر** » . العربي : ع ٥١ (فبراير ١٩٦٣م) ، ص ١٠٨ .

نساء مسلمات - أم أنس بن مالك

١١١١ - قراءة ، سنية . « **مسلمات خالدات : أم أنس بن مالك** » . العربي : ع ١٤٥ (ديسمبر ١٩٧٠م) ، ص ٦٠ .

نساء مسلمات - أم جعفر البرمكية

١١١٢ - قراءة ، سنية . « **أم جعفر البرمكية** » . العربي : ع ١٦٨ (نوفمبر ١٩٧٢م) ، ص ١٠٥ .

نساء مسلمات - أم الدرداء الصغرى

١١١٣ - قراءة ، سنية . « **مسلمات خالدات : أم الدرداء الصغرى** » . العربي : ع ١٠٨ (فبراير ١٩٦٧م) ، ص ٥٧ .

نساء مسلمات - أم الشهداء

١١١٤ - قراءة ، سنية . « **مسلمات خالدات : أم الشهداء** » . العربي : ع ١٨٠ (نوفمبر ١٩٧٣م) ، ص ١٦٨ .

نساء مسلمات - أم المقتدر

١١١٥ - قراءة ، سنية . « **مسلمات خالدات : أم المقتدر** » . العربي : ع ١١٥ (يونيو ١٩٦٨م) ، ص ١٢٢ .

نساء مسلمات – رابعة العدوية

١١١٦ – سكاكينى ، وداد . « **رابعة العدوية عازفة الناى التى عزفت عن الدنيا** » . العربى : ع ٢٠ (يوليو ١٩٦٠م) ، ص ٢٧ .

نساء مسلمات – رفيـدة

١١١٧ – « **رفيدة لاتعيبة أول طبيبة فى الإسلام** » . العربى : ع ٨٥ (فبراير ١٩٦٥م) ، ص ٦ .

١١٨ – « **رفيدة هى كعيبة : أول طبيبة فى الإسلام** » . العربى : ع ٨٧ (فبراير ١٩٦٦م) ، ص ٦ .

نساء مسلمات – سلمى بنت حفصة

١١١٩ – بنت الشاطىء ، د . عائشة عبد الرحمن . « **نساء مغمورات : سلمى بنت حفصة** » . العربى : ع ١٩ (يونيو ١٩٦٠م) ، ص ٤٤ .

نساء مسلمات – سمية أم عمار

١١٢٠ – « خطاب ، محمود شيت « سمية أم عمار بن ياسر » . الأمة : ع ٦٣ ، ص ١٧ .

١١٢١ – قراعة ، سنية . « **مسلمات خالدات : سمية أم عمار : أول شهيدة فى الإسلام** » . العربى : ع ٩٤ (سبتمبر ١٩٦٦م) ، ص ١١١ .

نساء مسلمات – عائشة بنت طلحة

١١٢٢ – أبو الحسن ، على بن محمد بن على المعافرى . « **أخبار عائشة بنت طلحة** » . مخطوطة شستربتى ٣١٠٦ (٩ ورقة ، ٢١ سطر) . وعنها نسخة مصورة فى معهد المخطوطات العربية برقم ١١١٠/٤ .

نساء مسلمات – فاطمة بنت أسد

١١٢٣ – دخيل ، على محمد على . « **فاطمة بنت أسد** » . بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ، ٦٤ ص (القطع المتوسط) (أعلام النساء – ٢) .

نساء مسلمات – ليلى الأخيلية

١١٢٤ – محمد ، رجاء حنفى عبد المتجلى . « **ليلى الأخيلية نموذج رائع للتضحية والوفاء** » . العربى : ع ١٢٨ (يوليو ١٩٦٩م) ، ص ١٢٢ .

نساء مسلمات – المخزومية

١١٢٥ – قراعـــة ، سنيـــة . « **المخزومية** » . العربى : ع ١٢٧ (يونيو ١٩٦٩م) ، ص ١٢٧ .

نساء مسلمات – مؤمنة بنت بهلول العابدة

١١٢٦ – أبو الحسن ، على بن محمد بن على المعافرى . « **أخبار مؤمنة بنت بهلول العابدة وغيرها** » . مخطوطة

شستربتى ٣٠١٦ (٩ ورقة) ، وعنها نسخة مصورة فى معهد المخطوطات العربية برقم ١١١٠ /٣ .

نساء مسلمات – نفيسة المرادية

١١٢٧ – قراعة ، سنية . « **مسلمات خالدات : جارية شركسية ارتفعت فى مجتمعها أعلى مكانة وكان لها فى البرِّ أياد كثيرة** » . العربى : ع ١٩٢ (نوفمبر ١٩٧٤م) ، ص ١٢٨ .

النكاح – آداب

١١٢٨ – ابن عرضون ، أحمد بن الحسن بن يوسف . « **آداب الزواج وتربية الولدان** » . انظر : الاعلام للزركلى : ١ / ١١٢ .

١١٢٩ – عرب ، الشيخ على . « **آداب النكاح** » . مطبوع بطهران .

١١٣٠ – قبلان ، هشام . « **آداب الزواج فى الإسلام** » . لندن : مكتبة الساق .

النكاح – أحكام

١١٣١ – آل الشيخ راضى ، الشيخ عبد الرضا ، ١٢٩٩هـ – ١٣٥٦هـ . « **شرح كتاب النكاح** » . انظر : معارف الرجال : ٢ / ٥٦ .

١١٣٢ – ابن داود ، عبد العزيز بن محمد . « **أركان النكاح وشروطه وبعض المسائل المتعلقة به ـ عرض ومناقشة** » أضواء الشريعة (الرياض) : ع ١٣ (١٤٠٢هـ) ، ص ٣٣ – ٨٢ .

١١٣٣ – بكرى ، شاكر جمعة . « **الشروط فى النكاح** » . مكة المكرمة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١هـ (رسالة ماجستير) .

١١٣٤ البهبانى ، محمد على ، ١١٤٤ – ١٢١٦هـ . « **مظهر المختار فى حكم النكاح مع الإعسار** » انظر : معارف الرجال : ٢ / ٣٠٩ .

١١٣٥ – الجرجاوى ، « **أحكام الزواج والطلاق والخلع والنفقة** » . القاهرة : مكتبة صبيح .

١١٣٦ – حسين ، محمد . « **أحكام الزواج** » . الاسكندرية : دار الدعوة .

١١٣٧ – الخطيب ، إسماعيل . « **كفاءة الزوج فى التشريع الإسلامى** » . منبر الإسلام : عدد إبريل ١٩٧٧م ، ص ١٩٦ .

١١٣٨ – الخوئى ، محمد تقى . « **مستند العروة الوثقى ، كتاب النكاح** » . جزآن . تقريراً لبحث استاذه السيد أبو القاسم الخوئى . النجف الأشرف : مطبعة الآداب ، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م .

١١٣٩ – دارى ، محمد بن على « **الكفاءة فى الزواج** » . الرياض : كلية الشريعة – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠هـ (رسالة

ماجستير) .

١١٤٠ – السالم ، سالم بن عبد الله . « **شروط صحة النكاح** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٣هـ (رسالة ماجستير) .

١١٤١ – السباعى ، مصطفى . « **مبادىء عامة فى نظام الزواج** » . المسلمون : ع ٦ (١٣٧٨هـ) ، ص ٥٢٦ – ٥٣٥ .

١١٤٢ – السدلان ، صالح بن غانم . « **التحقيق والإيضاح فى شروط النكاح** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٠هـ (رسالة ماجستير) .

١١٤٣ – سعيد الرحمن ، أحمد حسنين « **أحكام النكاح الباطل والفاسد** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢هـ (رسالة ماجستير) .

١١٤٤ – الصابونى ، د . عبد الرحمن . « **أحكام الزواج وآثاره** » . بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٨م .

١١٤٥ ـ الصباغ ، د . محمد بن لطفى . « **نظرات قرآنية فى الإنسان والدعوة ... اختيار الصهر – ١** » الرائد : ع ٨٠ (رجب ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ، ص ٣٤ ـ ٣٧ .

١١٤٦ ـ الصباغ ، د . محمد بن لطفى . « **نظرات قرآنية فى الإنسان والدعوة ... اختيار الصهر ـ ٢** » . الرائد : ع ٨١ (رمضان ١٤٠٥ هـ ـ أيار ١٩٨٥ م) ، ص ٢٢ ـ ٢٦ .

١١٤٧ ـ عابدين ، محمد أبو اليسر بن محمد أبو الخير . « **مختصر أحكام الزواج** » ، ١٩٤٧ ، ١٦٤ ص .

١١٤٨ ـ كاتب ، أحمد عبد الله حسن . « **ينابيع الأحكام فى معرفة الحلال والحرام علىٰ المذهب الأربعة (المناكحات)** » . دراسة وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (رسالة دكتوراه) .

١١٤٩ ـ كونى ، عبد الرحمن بن عوف . « **الشروط فى النكاح** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م (رسالة ماجستير) .

١١٥٠ ـ نجف ، الشيخ محمد طه . « **شروط كتاب النكاح من الجواهر** » . انظر معارف الرجال : ٣٠٢/٢ .

١١٥١ ـ النجفى ، الشيخ محمد حسن ، ت ١٢٦٦ هـ . « **جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام ، كتاب النكاح** » . مج ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ . تحقيق وتعليق : محمد القوجانى ، بيروت : دار إحياء التراث العربى ، ط ٧ ، ١٩٨١ م .

النكاح ـ عقد

١١٥٢ ـ أبو زهرة ، محمد . « **محاضرات فى عقد الزواج وآثاره** » . القاهرة دار الفكر العربى .

١١٥٣ ـ البيـاقى ، د. منير . « **الحقوق الناشئة من عقد الزواج** » . مجلة الدراسات الإسلامية ع ٤ ، (١٩٧٢ م) ص ٢٩٧ ـ ٣١٦ .

١١٥٤ ـ التلبانى ، نافع الجوهرى بن سليمان الخفاجى ت ١٣٣٠ هـ . « **نصيحة الإخوان وتحفة الأحباب والخلان فى عقد النكاح علىٰ مذهب النعمان** » . مكة المكرمة : المطبعة الحديثة .

١١٥٥ ـ الحليسى ، صالحة دخيل . « **المقصد من عقد الزواج** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة أم القرىٰ ، ١٤٠٠ هـ (رسالة ماجستير) .

١١٥٦ ـ الشمرانى ، عدلان بن غازى . « **أثر إختلاف الدين فى عقد الزواج** » . الرياض : كلية الشريعة ، ١٤٠٣ هـ (رسالة ماجستير) .

١١٥٧ ـ مكين ، محمد أحمد محمد « **تحقيق مخطوط الإفصاح عن عقد النكاح** » القاهرة كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر . ١٩٨١ م (رسالة ماجستير)

١١٥٨ ـ نجف ، الشيخ محمد طه « **رسالة فى عقد النكاح المردد بين الدائم والمنقطع** » انظر معارف الرجال : ٣٠٣/٢ .

النكاح الفاسد

١١٥٩ ـ الزرقا ، مصطفىٰ أحمد « **خطأ تقسيم النكاح إلى فاسد وباطل** تحقيق ونقد ، واقتراح أفضل فى التقسيم » . المسلم المعاصر . س ٧ : ع ٢٧ (شعبان ١٤٠١ هـ ـ يوليو ١٩٨١ م) ، ص ٢٩ ـ ٤٦ .

١١٦٠ ـ عبد العزيز ، د. أمير . « **الأنكحة الفاسدة والمنهى عنها فى الشريعة الإسلامية** » ، ج ٢ . عمان : مكتبة الأقصىٰ ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ٧٩٢ ص ، ٢٤ سم .

١١٦١ ـ القويزانى ، عبد الله بن محمد . « **الأنكحة المنهى عنها فى الشريعة الإسلامية** » . الرياض كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م (رسالة دكتوراه) .

١١٦٢ ـ كبارة ، عبد الفتاح ظاهر « **الزواج المدنى وموقف الإسلام منه** » . القاهرة : كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م (رسالة دكتوراه) .

النكاح ـ فسخ

١١٦٣ ـ الشطى ، محمد جميل بن

عمر حقى « **رسالة فى فسخ النكاح** » . دمشق : مطبعة روضة الشام ، ١٣٢٨ هـ ، ١١ ص .

١١٦٤ ـ المصرى ، محمد محمود ومحمد أحمد عابدين . « **الفسخ والانفساخ والتفاسخ فى ضوء القضاء والفقه** » . الأسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٦ م ، ١٩٨ ص ، ٢٤ سم .

النكاح ـ محرمات

١١٦٥ ـ الأشكذرى الحائرى ، السيد حسن بن أحمد . ت أواسط ١٣٥٩ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . مخطوطة بخطه فى النجف الأشرف . انظر الذريعة : ١١/١٩٠ .

١١٦٦ ـ الأمين ، السيد محسن بن عبد الكريم بن على الحسينى العاملى ، « **كاشفة القناع عن أحكام الرضاع** » . انظر معجم المؤلفين السوريين فى القرن العشرين : ص ٤٣ .

١١٦٧ ـ الأنصارى ، الشيخ مرتضىٰ بن محمد أمين . « **الرسالة الرضاعية** » . مطبوعة . انظر الذريعة : ١١/١٩٤ .

١١٦٨ ـ البحرانى الغروى ، الشيخ بن سليمان . « **الرسالة الرضاعية** » . انظر الذريعة : ١١/١٨٨ .

١١٦٩ ـ بعض تلاميذ السيد إبراهيم « **الرسالة الرضاعية** » ، فى مجموعة من الرضاعيات فى مكتبة الطهرانى بكربلاء . انظر : الذريعة : ١١/١٨٩ .

١١٧٠ ـ البغدادى ، محمد حسن بن محمد صالح . « **الرسالة الرضاعية** » . انظر : الذريعة : ١١/١٩١ .

١١٧١ ـ البلاغى النجفى ، الشيخ محمد جواد بن الشيخ حسن . « **الرسالة الرضاعية** » . من أجزاء كتابه (العقود المفصلة) المطبوع بعضها فى ١٣٤٣ هـ وهى مفصلة استدلالية فى نحو ٥٥ صفحة .

١١٧٢ ـ البلاغى النجفى ، الشيخ محمد جواد بن الشيخ حسن « **الرسالة الرضاعية** » . متن مقصور علىٰ ذكر فتاوى الإمامية فى مسائل الرضاع وفتاوىٰ العامة . انظر : الذريعة : ١١/١٩٠ .

١١٧٣ ـ ابن محمد باقر ، المولى محمد على . « **الرسالة الرضاعية** » . كتبها فى سنة ١٣١٠ هـ . توجد فى كتب الشيخ محمد رضا آل فرج الله . انظر : الذريعة : ١١/١٩٢ .

١١٧٤ ـ الجابلقى ، السيد شفيع بن السيد على أكبر الموسوى ت : ١٢٨٠ هـ ، « **الرسالة الرضاعية** » . انظر الذريعة : ١١/١١٩ .

١١٧٥ ـ الجبورى ، د . أبو اليقظان عطية . « **حكم الرضاعة فى الشريعة الإسلامية** » . مجلة كلية الدراسات

الإسلامية ع ٣ (١٩٧٠ م) ص ١٧٥ ـ ٢٠٦ .

١١٧٦ ـ الجزائرى ، السيد عبد الرازق بن على . ت ١٣٣٧ هـ . **« الرسالة الرضاعية »** . مخطوطة بخطه ، فرغ منها فى شوال ١٣٢٥ هـ . انظر الذريعة : ١٩١/١١ .

١١٧٧ ـ الحائرى ، إبراهيم بن محمد باقر القزوينى . ت ١٢٦٢ هـ . **« الرسالة الرضاعية »** . موجودة فى خزانة كتبه بكربلاء عند أحفاده . انظر الذريعة : ١٨٨/١١ .

١١٧٨ ـ الحارثى ، محمد سعيد . **« الرضاع المحرم للزواج »** . مكة المكرمة : قسم الدراسات الإسلامية ـ جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٧ هـ (رسالة ماجستير) .

١١٧٩ ـ الحارثى العاملى ، الشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد . **« الرسالة الرضاعية »** . موجودة عند الشيخ محمد على الاردوبادى فى النجف : انظر : الذريعة : ١٩١/١١ .

١١٨٠ ـ الحر العاملى ، الشيخ محمد بن الحسن ت ١١٠٤ هـ . **« الرسالة الرضاعية »** . بخط الشيخ عيسى بن الحسين زاهد النجفى كتبها فى ١٣٢٧ هـ . انظر : الذريعة : ١٩٣/١١ .

١١٨١ ـ الحسينى الحلى ، السيد عيسى كمال الدين بن حمد . ت ١٣٧٢ هـ . **« الرسالة الرضاعية »** . توجد نسخة بخطه عند ولده السيد محمد على كمال الدين . انظر : الذريعة : ١٩٣/١١ .

١١٨٢ ـ الخراسانى ، المولى محمد جعفر بن محمد طاهر . **« الرسالة الرضاعية »** . انظر : الذريعة : ١٩٠/١١ .

١١٨٣ ـ الخراسانى ، المولى محمد كاظم . ت ١٣٢٩ هـ . **« الرسالة الرضاعية »** . طبعت ضمن القطرات والشذرات .

١١٨٤ ـ الخوانسارى ، السيد أبو تراب بن أبى القاسم . ت ١٣٤٦ هـ . **« الرسالة الرضاعية »** . توجد بخطه عند وصية السيد محمد رضا التبريزى فى النجف . انظر : الذريعة : ١٨٨/١١ .

١١٨٥ ـ الخوانسارى ، الشيخ على أكبر . **« الرسالة الرضاعية العربية »** أنظر : الذريعة : ١٩٢/١١ .

١١٨٦ ـ الداماد ، المير محمد باقر . **« الرسالة الرضاعية »** . مطبوعة مع الرضاعيات . انظر : الذريعة : ١٨٩/١١ .

١١٨٧ ـ الدرازى البحرانى ، الشيخ عبد النبى بن أحمد **« الرسالة الرضاعية »** . فرغ منها سنة ١١٥٠ هـ .

موجودة فى مدرسة البروجردى فى النجف . انظر : الذريعة : ١١/١٩٢ .

١١٨٨ ـ الدرازى البحرانى ، الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم . ت ١١٨٦ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . فرغ منها بشيراز سنة ١١٤٩ هـ . موجودة عند الشيخ خلف . أنظر : الذريعة : ١١/ ١٩٥ .

١١٨٩ ـ الدرفولى ، الشيخ باقر بن الشيخ حسن ت ١٣٢٦ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » ، انظر : الذريعة : ١١/١٨٩ .

١١٩٠ ـ « **رسالة الرضاع** » . انظر : الذريعة : ١١/١٨٨ .

١١٩١ ـ الزنجانى ، السيد أحمد . « **الرسالة الرضاعية** » . مطبوعة ، انظر : الذريعة : ١١/١٨٩ .

١١٩٢ ـ الشيرازى ، الميرزا محمد تقى بن الميرزا محب على . ت ١٣٣٨ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . انظر : الذريعة : ١١/١٩٠ .

١١٩٣ ـ صانى ، محمد أيمن ومحمد على البار . « **دراسة مطابقة بين المناعة فى لبن الإنسان من جانب وتعاليم الإسلام التى تحرم زواج الأخوة من الرضاعة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم . القاهرة : ١٩٨٥ م

١١٩٤ ـ الصديق ، محمد موسى « **الرضاع وأحكامه** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (رسالة ماجستير) .

١١٩٥ ـ طاحون ، نبيل بن كمال الدين . « **المحرمات من النساء** » . الرياض : توزيع مؤسسة الجريسى للتوزيع والإعلان ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م ، ١٣٣ ص .

١١٩٦ ـ الطباطبائى الأصفهانى ، السيد محمد بن عبد الكريم . « **الرسالة الرضاعية** » . توجد فى مجموعة من رسائله فى كتب الخوانسارى . انظر : الذريعة : ١١/١٩٣ .

١١٩٧ ـ الطباطبائى الحائرى ، السيد محمد صادق بن محمد باقر . ت ١٣٣٧ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . تقريراً لبحث الشيخ الخراسانى . انظر : الذريعة : ١١/١٩١ .

١١٩٨ ـ الطباطبائى ، السيد محمد مهدى بحر العلوم . ت ١٢١٢ هـ . « **الرسالةالرضاعية** » . توجد فى مجموعة عند الشيخ عبد الحسين الحلي النجفى نزيل البحرين . انظر : الذريعة : ١١/١٩٤ .

١١٩٩ ـ الطهرانى النجفى ، الشيخ محمد هادى بن محمد أمين . ت ١٣٢١ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » توجد نسخة منها ضمن مجموعة من رسائله

بخط تلميذه الشيخ محمد حسين الأرموى فى مكتبة آل فرج الله فى النجف . انظر : الذريعة : ١٩٤/١١ .

١٢٠٠ ـ العاملى الأصفهانى ، السيد صدر الدين بن صالح . ت ١٢٦٣ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . انظر : الذريعة : ١٩١/١١ .

١٢٠١ ـ عبد المعطى ، آمال ياسين . « **الرضاع وأثره الاجتماعى فى حل الزواج وحرمته** » . القاهرة : جامعة الأزهر كلية البنات الإسلامية ، ١٩٨٢ م . (رسالة ماجستير) .

١٢٠٢ ـ العراقى ، الشيخ عبد النبى الوفسى . « **الرسالة الرضاعية** » . انظر : الذريعة : ١٩١/١١ .

١٢٠٣ ـ العمرى ، نائف نافع ضيف الله . « **أحكام الرضاع فى الإسلام** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٠٤ ـ الغرورى ، محمد بن عمر . « **أحكام الرضاع فى الاسلام** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٤ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٠٥ ـ القطيفى ، الشيخ عبد الله بن معتوق . ت ١٣٦٢ هـ .« **الرسالة الرضاعية** » . أورد تمامها الشيخ فرج آل عمران فى الأخبار الأرجية . أنظر الذريعة : ١٩١/١١ .

١٢٠٦ ـ القمى ، الشيخ محمد على بن محمد . ت ١٣٥٤ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . فرغ منها فى سامراء سنة ١٣٢٦ هـ . انظر : الذريعة : ١٩٢/١١ .

١٢٠٧ ـ كبير ، عبد الوارث . « **هذا هو حكم الشرع فيمن تزوج اخته من الرضاعة** » . العربى : ع ٤٧ (أكتوبر ١٩٦٢ م) ، ص ١٤٧ .

١٢٠٨ ـ المازندرانى ، المولىٰ محمد هادى بن المولىٰ محمد صالح . « **الرسالة الرضاعية** » . توجد نسخة منها عند الشيخ محمد على الأردوبادى . انظر : الذريعة : ١٩٤/١١ .

١٢٠٩ ـ المحقق الكركى ، الشيخ نور الدين على بن الحسين . ت ١٠٤٠ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . نسخة منها مع حواشى المحقق الكركى على الشرائع . انظر الذريعة : ١٩٢/١١ .

١٢١٠ ـ المحيمد ، عبد الرحمن العبد الله المبارك . « **المحرمات فى النكاح بسبب النسب والرضاع والمصاهرة تحريما مؤبداً** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢١١ ـ المشكينى ، الميرزا أبو الحسن بن عبد الحسين . ت ٢٧ جمادى الثانية ـ

١٣٥٨ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . فرغ منها فى ٢٨ شوال / ١٣٤٥ هـ .. انظر : الذريعة : ١٨٩/١١ .

١٢١٢ ـ المولىٰ هاشم ، « **الرسالة الرضاعية والربائية** » . مطبوعة انظر : الذريعة : ١٩٥/١١ .

١٢١٣ ـ النباطى الاصفهانى أبو الحسن بن محمد . طاهر ت ١١٣٨ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . توجد نسخة فى مكتبة الصدر مرتبة علىٰ مقدمة وخمسة أبواب . انظر الذريعة : ١٨٩/١١ .

١٢١٤ ـ النجفى القمى ، المولىٰ محمد طاهر بن محمد . ت ١٠٩٨ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . انظر : الذريعة : ١٩١/١١ .

١٢١٥ ـ الوائلى ، الشيخ محمد بن يوسف . ت ١٣٥٦ هـ . « **الرسالة الرضاعية** » . انظر : الذريعة : ١٩٣/١١ .

١٢١٦ ـ اليزدى القمى ، المولىٰ على أكبر بن محمد مهدى « **الرسالة الرضاعية** » . تقريراً لبحث الشيخ الأنصارى فى فتاواه . طبعت فى ١٣١١ هـ .

النكاح ـ مهر

١٢١٧ ـ الأهدال ، قاسم محمد . « **الصداق فى الشريعة الإسلامية** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة الإسلامية والدراسات العليا ـ جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ (رسالة ماجستير).

١٢١٨ ـ الحسن ، أحمد . « **نظرة الشريعة الإسلامية إلىٰ المغالاة فى المهر** » . مجلة كلية الشريعة (جامعة بغداد) ، ١٤٠٠ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢١٩ ـ الدخيل ، سليمان بن عبد الله . « **الصداق فى الفقه الإسلامى** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٠ ـ الدويش ، عبد الرحمن بن حمود . « **أحكام المهور فى الإسلام** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٢ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢١ ـ شعلان ، محمود عبد السميع . « **مهور النساء وفقا للمفهوم الإسلامى الصحيح** » . الدعوة (السعودية) : ع ٩٥٠ (١٤٠٤/١٠/١٧ هـ ـ ١٩٨٤/٧/١٦ ، ص ٤٤ ـ ٤٥).

١٢٢٢ ـ المامقانى ، الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد حسن . « **إجابة المسئول فى انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول** » . طبع سنة ١٣٢٢ هـ .

النكاح ـ موانع

١٢٢٣ ـ ابن إبراهيم ، منصور بن محمد . « **موانع النكاح المؤبدة** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٤ ـ المطرودى ، عبد الله بن صالح . « **التفريق بالعيب بين الزوجين** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٥ ـ النزيلى ، أحمد بن على . « **موانع النكاح المؤقتة** » . الرياض المعهد العالى للقضاء ، ١٤٠٣ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٢٦ ـ النعمان ، منصور بن محمد . « **موانع النكاح المؤقتة** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٩٨٥ م (رسالة دكتوراه) .

النكاح ـ ولاية

١٢٢٧ ـ آل عصفور البحرانى ، محمد بن أحمد بن محمد . « **الاستقلالية : فى استقلال الأب بالولاية علىٰ الباكرة البالغة فى تزويجها** » . انظر : الذريعة : ٣٣/٢ .

١٢٢٨ ـ ابن حوا ، الأكحل . « **نظرية الولاية فى الزواج فى الفقه الإسلامى والقوانين العربية** » . الجزائر . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٢ م ، ١٧٦ ص ، ٢٤ سم

١٢٢٩ ـ البحرانى ، أحمد بن محمد بن يوسف ت ١١٠٢ هـ . « **الاستقلالية : فى استقلال الأب بالولاية علىٰ الباكرة البالغة الرشيدة فى تزويجها** » . انظر : الذريعة ٣٢/٢ .

١٢٣٠ ـ الجريفانى ، يوسف بن إبراهيم بن محمد . « **الولاية فى النكاح** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، ١٤٠٣ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٣١ ـ العوضى ، عوض . « **الولاية فى النكاح** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٣٢ ـ الفيض الكاشانى ، المحقق محسن بن مرتضىٰ . ت ١٠٩١ هـ . « **الاستقلالية : فى استقلال الأب بالولاية علىٰ البكر فى التزويج** » . ألفه فى شعبان ١٠٦٤ هـ . يوجد فى مكتبة المولىٰ محمد على الخوانسارى فى النجف الأشرف . انظر الذريعة : ٣٣/٢ .

١٢٣٣ ـ الماحوزى البحرانى ، أبو الحسن سليمان بن عبد الله بن على بن الحسن ت ١١٢١ هـ . « **الاستقلالية فى استقلال الأب فى تزويج الباكرة** » انظر : الذريعة : ٣٣/٢ .

١٢٣٤ ـ الهمزانى ، دوخى بن فهيد . « **الولاية فى النكاح** » . المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية ، ١٣٩٧ هـ (رسالة ماجستير) .

هاجر أم إسماعيل (ع)

١٢٣٥ ـ قراعة ، سنية . « **مسلمات خالدات : هاجر أم إسماعيل** » . العربى : ع ١٠٤ (يوليو ١٩٦٧ م) ، ص ٤١ .

١٢٣٦ ـ قراعة ، سنية . « **هاجر أم إسماعيل** » . العربى ع ١٠٩ (ديسمبر ١٩٦٧ م) ، ص ٦ .

الهندسة الوراثية

١٢٣٧ ـ البهى ، محمود زكى . « **أثر الهندسة الوراثية فى المجتمع الإنسانى** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

١٢٣٨ ـ جونسون ، مارشال وعبد المجيد الزندانى . « **مفتاح مستقبل الجنين ، والتلقيح والسيادة الجنسية أو تحديد خصائص الفرد ، مقارنة مع القرآن والسنة** » . فى مؤتمر الاعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

١٢٣٩ ـ حتحوت ، حسان . « **هل تطلب ذكر أم أنثى** » . منار الإسلام س ٨ ع ٤ (١٤٠٣/٤ هـ ـ ١ ، ١٩٨٣/٢ م) ، ص ٧٣ ـ ٨٠ .

١٢٤٠ ـ حتحوت ، د . ماهر . « **التحكم فى جنس الجنين** » ، ٢ ص فى ندوة الانجاب فى ضوء الاسلام (الكويت) : ١١ ـ ١٣ شعبان ١٤٠٣ هـ ـ ٢٤ ، ٢٦ مايو ١٩٨٣ م .

١٢٤١ ـ الحفناوى ، محمد حسن وعبد الباسط الأعصر . « **الهندسة الوراثية ومستقبل البشرية** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

١٢٤٢ ـ مرزوق ، عبد الصبور . « **رؤية إسلامية للهندسة الوراثية** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

١٢٤٣ ـ يوسف ، محمد محمد كمال السيد ، وفوزى عبد القادر الفيشاوى . « **الهندسة الطبية الوراثية ومستقبل الانسانية** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧ م .

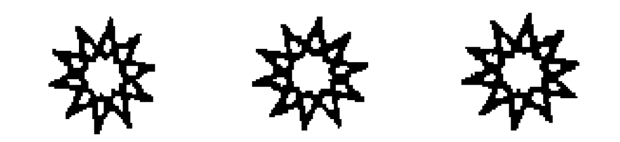


المسلم المعاصر

الاعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

٢٦ (ب) شارع الجزيرة الوسطى
ـ شقة ٤/٣ الزمالك ـ القاهرة ـ
جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٤٠٩٥٢٠ ـ ٢٠٢
فاكس : نفس الرقم

- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

ص. ب ٢٥٧٥٩ الرياض . ١١٤٧٦
المملكة العربية السعودية

هاتف : ٤٩١٥١٢٢ ـ ١ ـ ٩٦٦
٤١١٩٩٦٦ ـ ١ ـ ٩٦٦
فاكس : ٤٩١٠٢٤٢ ـ ١ ـ ٩٦٦
تلكس : 406748 WTANIA SJ

- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

شعبة التربية ـ جامعة اليرموك ـ إربد ـ
المملكة الأردنية الهاشمية

هاتف : ٢٢٤٠٧٣٢ ـ ٩٦٢
٢٢٧١١٠٠ ـ ٩٦٢
فاكس : نفس الرقم

- **مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :**

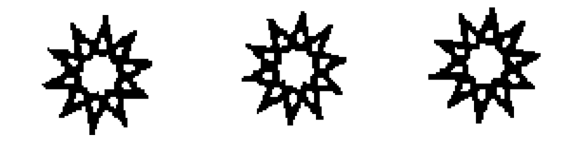
ص. ب ٤٣٧٥ الخرطوم
جمهورية السودان الديمقراطية

هاتف : ٧٣٤٢٧ ـ ١١ ـ ٢٤٩
٨١٩٧٣ ـ ١١ ـ ٢٤٩
تلكس : 2221 DAFO SD

الاعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي

IIIT ADDRESSES ABROAD



- مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص . ب ٨٩٣ ــ الدوحة
دولة قطر

هاتف : ٤٤١٨٣٠ ــ ٩٧٤
فاكس : ٦٦٢٤٥٠ ــ ٩٧٤

- مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي :

ص . ب 6258 ــ الرباط ــ المعاهد
المملكية المغربية .

- **IIIT Office:**
Dr. Zafar Ishaq Ansari
28, Main Road
F - 10/2 Sector, P. O. Box 1959
Islamabad - Pakistan

Tel: 92 - 51 - 858 - 926
92 - 51 - 850 - 280
Tlx: 54068 IIU PK

- **IIIT Office:**
Br. Shamil Shaheen
P. K. 122
Uskudar - Istanbul
Turkey

Tel: 901 - 1721288
901 - 1670912
901 - 3121576
Fax: 901 - 1670912
Tlx: 27224 SAAR TR

- **IIIT Office:**
40 London House 243 - 253 Lower
Mortlake Road Richmond-Surrey
TW9 - 21S United Kingdom

Tel: 01 - 9485166 (Ext. 282)
Fax: 01 - 9404014

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠

الكشاف الاسلامي

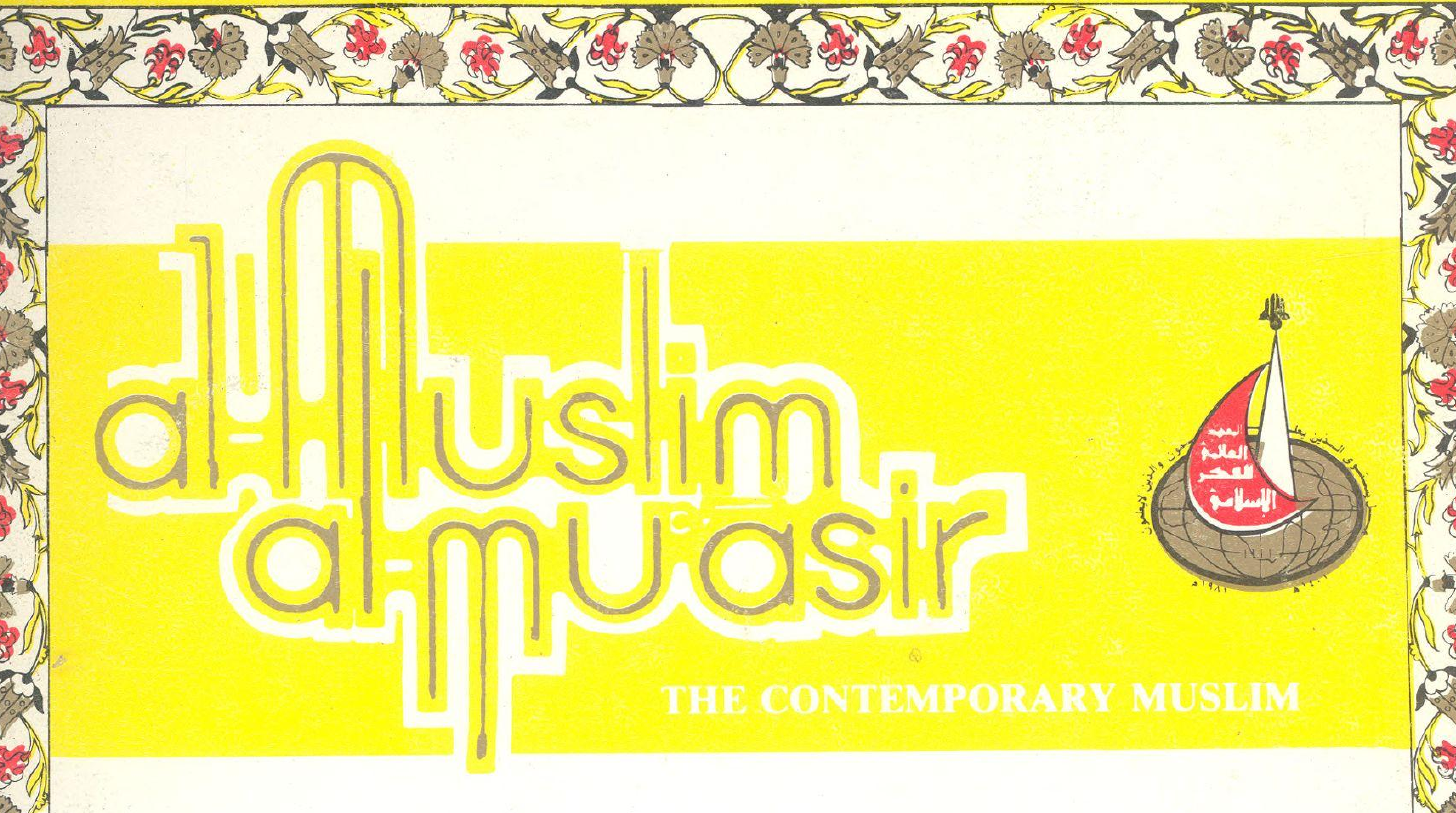
من أجل إضاءة أسطع للمساحات الواسعة التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر ومصادره الأصيلة.

الكشاف الاسلامي

* أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
* نظام معلومات متكامل تعالج إشاراته البيبليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
* مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطياً الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من: دلمون للنشر
Dilmun Publishing Ltd.
P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS
Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198



Vol. 15 **No. 58**

Rabi' II, Jumàdà I, Jamàdà II 1411 **November, December, 1990 January 1991**

In This Issue